

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

ثورات قلقة

مقاربات سوسيو-استراتيجيّة للحراك العربي

تأليف: مجموعة من المؤلّفين

إعداد وتقديم: محمود حيدر

مجموعة من المؤلّفين

ثورات قلقة

مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

المشاركون:

- إبراهيم المدهون
- توفيق شومان
- جورج قرم
- حسن جابر
- خليل أحمد خليل
- سركيس أبو زيد
- صلاح الدين المصري
- طلال عتريسي
- عبد الله بو حبيب
- فؤاد خليل
- محمود حيدر
- معين حداد
- هيثم مزاحم
- وليد نويهض
- يوسف الربيع

ثورات قلقة

مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي

تحرير وتقديم
محمود حيدر



الكتـاب: ثورات قلقة: مقاربات سوسيو ـ استراتيجية للحراك العربي
تـأليف: مجموعة مؤلفين
تحرير وتقديم: محمود حيدر
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-023-3

Unquiet Revolutions
Socio-strategic approaches for Arab's Mobility

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي ورد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

3109.2245.26.11.12

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يصعب في غمرة العواصف السياسية التي يشهدها العالم العربي منذ بداية العام 2011، تكوين أطروحة ناجزة تعكس ماهية التحولات، وترسم هويتها، وتحيط بمقدماتها ومآلاتها.

وحتى لو اتفقنا على التعامل بإيجابية مع العناوين الشائعة في الخُطب الإعلامية والسياسية والفكرية، لجهة تعريف التحولات بأنها ثورات فتحت باب التغيير الديمقراطي؛ فليس لنا أن نغفو عن تلك الشبكة الهائلة من التعقيدات والتداخلات، التي تدفع بالحادث الثوري نحو فوضى الاحتراب الأهلي والتفتيت الوطني. لذا فإن الرؤية الأكثر اقتراباً من الواقع، تشير إلى أن الحادث العربي، في مجمل أقطاره وساحاته، هو حادث يحوطه ضباب كثيف، لكنه مفتوح على احتمالات ووعود لا حصر لها.

وإن وضعنا عبارة «الثورات القلقة» عنواناً لهذا الكتاب، فلأننا على يقين من أن ما يحدث هو أشبه بـ«جيولوجيا مجتمعية» تتعدد أسبابها ومحركاتها، مثلما تتنوع المؤثرات والعوامل الداخلية والخارجية المؤدية إلى انفجارها وديمومتها.

إنّ القلقَ الذي يَسِمُ راهنَ ومُقبلَ «الثورات العربية» له دواعٍ كثيرة؛ في مقدمها الاضطراب المتمادي في تعريفها. بالتالي حَرَصَ الفاعلون فيها والمعنيّون بها، على إعطاء تعريفات تعكس رؤاهم ومواقعهم ومصالحهم؛ ما جعل الثقافة السياسية العربية تستغرق في فوضى المصطلحات، إلى درجة غدت فيها مفاهيم الثورة والنهضة والتحرير، موازية لمفاهيم الفوضى والاحتلال والحروب الأهلية.

ربما كان أحد أبرز الأسئلة البديهية التي طرحت وتطرح، في دوائر التفكير والتحليل ومراكز البحث الاستراتيجي، هو السؤال التالي:

إلى أي نوع من الثورات تنتمي الثورات العربية؟

هل هي تنتسب إلى ثورات الحداثة، وتشكل استمراراً لقوانينها التاريخية... أم أنها ثورات جاءت من عالم المفارقة، إذ لا صلة نسبٍ لها بأيٍّ من الثورات الكبرى في التاريخ؛ لا في مقدماتها، ولا في نتائجها، فضلاً عن قواها وشعاراتها؟.

دعونا نسوق مثلاً قريباً في معرض مقاربة هذا السؤال:

عندما وصف الفيلسوف الفرنسي الراحل ميشيل فوكو الثورة الإسلامية في إيران بأنها آخر ثورات ما بعد الحداثة، مضى أكثر الذين قرأوا هذا التوصيف إلى حمله على مقاصد شتى. منهم من وجد فيه ضرباً من تأويل مؤداه أن هذه الثورة، على الرغم من روحانيتها وطابعها الديني، تدخل دخولاً بيّناً في عمليات التحقيب التاريخي لأزمنة الحداثة وثوراتها. ومنهم من ذهب مسافةً أبعدَ، ليرى أنها تتواصل جوهرياً مع ما قبلها من ثورات كبرى أسست لمفاهيم الحداثة وأزمنتها؛ كالثورات الأميركية والفرنسية والروسية.

أما المقصود من التواصل الجوهري للثورة الإيرانية مع ما قبلها من تحولات كبرى، فهو في شراكتها مع الثورات المذكورة بدستوريتها وطابعها الشعبي، وفي كونها أفلحت في إسقاط النظام الملكي وبناء جمهورية مستقلة، خارج المؤثرات الجيو ـ استراتيجية لنظام الحرب الباردة.

ربما لم يَغِبْ عن بال فوكو، وهو يطلق على الثورة الإيرانية ما مرّ من وصف، أن محمولها الإسلامي ليس مجرد التباس إيديولوجي، بقدر ما يؤلف ـ بالنسبة إليه ـ منعطفاً سيُختم به تاريخ كامل بلغ معها نهايته الحتمية. ونعني به نهاية التاريخ الكلاسيكي لثورات الحداثة.

لكن ماذا لو كان فوكو حياً اليوم، وما الذي كان سيخلعه على الثورات العربية من أوصاف؟

لا نريد بهذا التساؤل الدعوة إلى عقد مقارنة بين الثورة الإسلامية في إيران والثورات العربية، ذاك أن مجال الكتاب وأبحاثه ليست في هذا الوارد. . . وإنما نريد تبيان مقدار الغموض الذي يلف التحولات العربية الراهنة، لا سيما لجهة النَسَب التاريخي الذي جاءت منه، والذي ستؤول إليه.

ولكي نتجاوز مشقّة التعريف، نشير إلى أن الكتاب الذي نضعه في المتناول، لا يدخل في نطاق التداول السياسي اليومي للتحولات التي تعصف بعددٍ من دول مجتمعات العالم العربي. هذا أمر يُدركه المركز، لأنه ينطلق بأهدافه وغاياته وآليات عمله من فضاء البحث العلمي، والتحقيق المعرفي حيال أي تطور يفضي إلى ولادة الأفكار، وإثارة الأسئلة، وطرح الإشكاليات.

وانسجاماً مع قناعاتنا بأن ما يشهده العالم العربي اليوم ليس أحداثاً

ظرفية عارضة لا تلبث أن تزول بزوال أسبابها. فقد جاءت دراسات هذا الكتاب وأبحاثه ومقالاته لتستقرئ ما يتعدى اللحظة السياسية، وهي، لهذا، تسعى إلى معاينة الآثار والتداعيات العميقة للتحوّلات الجارية، مع ما تنطوي عليه من أبعاد تاريخية يتقرر بتأثيرها المصير المقبل للجغرافيا الحضارية للعالمين العربي والإسلامي.



لقد وجدنا أن نبَوّب فصول الكتاب تبعاً للوجهة والمنهجية التي اعتمدها المشاركون في مقارباتهم. فأدرجنا المقالات والأبحاث التي تشترك في وحدة الموضوع، تحت عنوان جامع يناسبها، ويعيّن المناخ العام لمضمون كل فصل.

ولا بدّ من لفت عناية القارئ، إلى أنّ الترتيب الذي اعتمدناه في فهرسة الأبحاث، لا يعود إلى المقتضيات الفنية التي يمليها التأليف الجماعي فحسب، وإنما ـ وأساساً ـ إلى التنوع في وجهات النظر، إذ بدت المقاربات الواردة في هذا الكتاب أشبه بمرآة تعكس قراءات وآراء مختلفة ومتباينة، بل وأحياناً متناقضة حيال التحولات الجارية.

في السياق عينه، نذكّر بأن الأبحاث والمقالات التي يحتويها الكتاب، هي في نسبتها الغالبة نصوص محاضرات وندوات نُظّمت وألقيت في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بالتنسيق والتعاون مع مركز دلتا للأبحاث المعمّقة في بيروت، في خلال الفترة الواقعة بين شتاء وربيع وصيف العام 2012.

والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

بواعث الثورات القلقة
مسعى تنظيري لفهم طبائعها، وأسئلتها، وتحيّزاتها الإيديولوجية

محمود حيدر (*)

لم يكن لحادث تاريخي أن يحظى بتلك الوفرة من الجدل حول ماهيته وهويته ومآلاته المنتظرة، كالحادث المتمادي على مساحة العالم العربي منذ بداية العام 2011.

ولا غلوّ في القول إنّا مررنا، ولمّا نزل، بإزاء «جيولوجيا سياسية» لا تعريف واحداً أو محدَّداً لها. فلقد بدا كل تعريف نُسِب إليها مشوباً بالنقص؛ ذاك أنه يصدر من رؤىً وأحكامٍ وتعليلاتٍ تعكس ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ آراء الفاعلين فيها ومواقعهم ومصالحهم وتحيزاتهم.

فالذين ذهبوا إلى توصيفها بـ«ثورات الربيع العربي» سيكون لهم من الأسباب والتقديرات ما يحملهم على ذلك. والذين مضوا إلى قراءةٍ

(*) رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمقة ـ بيروت.

معاكسة، نظروا إلى تلك «الجيولوجيا» بما هي امتدادٍ جيو ـ استراتيجي، لهيمنة خارجية تتغيّا تفكيك وإعادة تركيب الإقليم العربي تبعاً لمصالحها. ولهذه القراءة كذلك، حظٌّ من الصواب، بما تقدمه من شواهد على أوصافٍ ونعوتٍ لا تخلو من منطقٍ يؤيدها ويسبغ عليها المشروعية.

ثمّة آخرون انبروا إلى ما يتعدى التفسير المألوف للثورات والمنعطفات الكبرى، فنظروا إليها على أنها مصادفة تاريخية نبتت على أرض الضرورة، لكنها فاجأت الكل، وأنتجت لنفسها حيّزاً خارج التوقّع.

هنالك إذاً، مشكلة فهم، تكثّرت أسبابها ودواعيها. ثمة من اعتبر أن مشكلة الفهم هذه، ناجمة من تعدد الفاعلين في دوائر التحولات. وآخرون قرّروا أن هذه الأخيرة هي حاصل واقع الاضطراب الذي يحكم اصطفاف القوى والأحلاف. وغيرهم نظر إليها على أنها تصدّعات مجتمعية حتمية، افترضتها حقبة انتقالية دولية شديدة التّعقيد، وتمتلئ بعوامل متناقضة من الفوضى، والاستقرار، وعدم اليقين.

وحيث نشير إلى مثل هذا المَشكلِ المعرفي، فلكي ننبّه إلى صعوبة أكيدة في تظهير فهم مشترك ودقيق لحاضر الحوادث الجارية ومآلها. أما دافعُنا إلى هذا التنبيه، فمردّه إلى التباس المفاهيم، وتموضعها ضمن حقول استعمال بدت معها على نقيض غايتها الأصلية.

على سبيل المثال والإشارة:

لو أخذنا مدّعى الديمقراطية معياراً وقيمة سياسية وأخلاقية مركزية في الحادث العربي المستمر؛ فلن نكون، تحت أي ظرفٍ وتقدير، أمام

أطروحة بريئة. وسنجد على الإجمال، أن هذا المدّعى يجري توظيفه نحو مقاصد الدّاعين إليه وأهدافهم. وتوضيح ذلك، أن الدعوة إلى التغيير الديمقراطي، بدعوى التصدّي لتحديات الاستبداد في الحياة السياسية الوطنية، هي دعوة موصولة بمؤثرات جيو-ستراتيجية، ومحكومة باعتباراتها، وبشطرٍ وازن من شروطها. ثم إنها دعوة داخلة في صلب «جيولوجيا الأفكار» التي ضربت الثقافة السياسية العربية وقلبتها رأساً على عقب. إذ إن استحضار قيم الثورة الديمقراطية، على أهميتها المعرفية وضرورتها التاريخية، لا يتعدى في أكثر من آنٍ ومكان، إجراء تحويلات جوهرية في أنظمة السياسة والأمن، أو الاستيلاء على السلطة بأي ثمن.

من أظهر تجليات الاستقطاب المندرج على خط التوظيف، عزلُ الأطروحة الديمقراطية والإصلاح السياسي، في الدائرة العربية، عن الاختصام مع استراتيجيات الهيمنة بصيغتها النيو-إمبريالية. واللاّفت أن هذا العزل طفق يتحول، في زمن قياسي، إلى ثقافة سارية لدى نخب واسعة في العالمين العربي والإسلامي. أما الحصاد المباشر لمثل هذا العزل، فحدوث انقلاب عميق الغور سيكون له أثرٌ بيّنٌ على حزمة من المسلّمات، في مقدمها خلخلة الولاءات الوطنية؛ حتى بالمعنى الذي تأسست قواعده على نصاب الدرس التاريخي للفلسفة السياسية الحديثة.

من داخل هذا المنفسح ينعقد الإشكال بين ضرورتين متلازمتين: تنمية الحياة السياسية الداخلية، والمحافظة على السيادة الوطنية. فلقد أظهر المشهد العربي العام، تناقضاً جدياً عَصَفَ بالضرورتين معاً، وأوجد خللاً في وحدتهما المفترضة، ودفع بهما في اتّجاهين متعاكسين:

الأول: اضطراب في التحول الداخلي، أدى إلى وضع حركة التغيير أمام حدّين: إما الاستغراق في الفوضى والعنف، وإما المصادرة والاحتواء. وهذا ما ألفيناه جلياً في اختبارات مصر، وتونس، واليمن، وليبيا؛ ولو بوقائع وصور متباينة.

الثاني: احتدام في فضاء الإقليم، بلغ ذروته مع ترتيبات دولية مستأنفة، غايتها إعادة تشكيل مظلّة أمنية استراتيجية، تغطي شبه القارة الشرق أوسطية، وتركز بصفة خاصة على البلدان العربية المحيطة بالدولة اليهودية في فلسطين.

بين هذين الاتّجاهين، ستظهر إرهاصات زمن رمادي، من علاماته الفارقة عسرُ الولادةِ الطبيعية لربيع ثوري عربي يملك حظَّ الاستقلال عن المداخلات الجيوبوليتيكية والتحرّر من مؤثراتها.

الاختبار الليبي في هذا الزمن جاء نموذجياً وصارخاً؛ ليأتي التحول في نظام هذا البلد السياسي والاجتماعي على نحو حاصلٍ مدوٍّ لغزو خارجي، بما كان لذلك من تداعيات جعلت إعادة تكوين جماعاته الوطنية أمراً يدنو من المستحيل. أما الاختبار السوري فقد انطوى، منذ البداية، على خاصيّة تقدمه مثالاً بيِّناً على طغيان العامل الجيو ـ استراتيجي، ومفاعيله المدوِّية في مسار التحول الداخلي.

على أي حال؛ لا يرمي هذا التقديم، إلى توقيع الأختام النهائية على المقدمات والنتائج التي تشهدها التحولات. فما مرّ معنا، يبدو ضرورياً لمقاربة ما سميناه زمناً قلقاً، إذ لا تنفك الميادين العربية تستغرق فيه بصورة هي غاية في الحساسية والتعقيد.

تشتمل هذه المقاربة التنظيرية على مجموعة من العناوين وجدنا أن

نرتّبها على فَرَضية مؤدّاها أنَّ زمناً عربياً مستحدثاً راح يشق مجراه، وهو محمّل باحتمالات ووعود وآمال شتّى. وما سنوليه عنايتنا هنا، هو النظر إلى تلك الاحتمالات والوعود والآمال، في إطار عناوين تؤلف العناصر الأساس للزمن المستحدث، وتشكل مدخلاً لفهم مقدماته وبواعثه ومآلاته.

والعناوين التي نستدرجها في هذا البحث، هي أدنى إلى مفاتيح معرفية، يراد منها الإحاطة بالتحولات واستقرائها. وذلك على نحو تُفضي فيه، عند معاينتها، إلى فهم بواعث الحدث ومؤدّياته القريبة والمتوسطة والبعيدة. وهي على الوجه التالي:

1 ـ ثورات وثورات مضادة في منزل واحد (رؤية توصيفية)

2 ـ التحولات وأسئلة النهضة؛ في حضورها، وفي غيبتها.

3 ـ حضور الإيديولوجي، أو عودة المثقف المتحيّز.

4 ـ انتصار الإيديولوجيا على الشارع.

5 ـ منطِق التحيّز في التحوّلات العربية.

6 ـ تفاؤل بعد يأس.. أو الطريق إلى جنّة المواجهة.

1 ـ ثورات وثورات مضادة في منزل واحد (رؤية توصيفيّة):

لو كان لنا رؤية إجماليّة وصفية لمحركات الثقافة السياسية العربية، لوجدنا ما يشهد على حضور ثلاثة سياقات يسابق الفاعلون في ما بينهم، وكلّ فاعل محمول على شغف المشاركة في صناعة حقائق الزمن الجديد:

الأول: سياق الاستتباع، ويقوم على الرضى بتوقيعات الموجة النيوليبرالية المتمادية، مع ما يُفترض بالمنخرطين في هذا السياق من قبول بمشروعية الدولة اليهودية، وهي تقطع آخر أطوارها في رحلة الاستيلاء على فلسطين، وتبديل هويتها الأصلية.

الثاني: سياق المقاومة: وهو سياق يُقرأ انطلاقاً مما ظهر من تجاربها المعاصرة، لا سيما لجهة النظر إليها كمنظومةٍ كفاحِيّة ونهضويّة وأخلاقيّة، ترمي إلى تحرير الإنسان والأرض، والى تحقيق السيادة والكرامة الوطنية.

الثالث: سياق التغيير؛ ويجري على نحو ما جرت وقائعه تحت ظل حالة رمادية تغشى الوضع العربي المضطرب وتطبعه بطبائعها. وهو سياقٌ يكشف عن نفسه في الغالب الأعم، بقولٍ سياسي إجمالي قوامه الرغبة المحمومة في تغيير أنظمة الحكم.

من مفارقات هذا السياق أنه يبدو خالياً من الأبنية الفكرية التي كنّا ألِفناها في الثورات الوطنية والإشتراكية والدينية المُنصرمة. وفي الآن عينه، يفتقر إلى استراتيجيات واضحة المعالم، تفصح عن التصورات المفترضة حول طبيعة السلطة، ونظام الدولة المنشود.

هكذا؛ لم تأتِ التحوّلات العربيّة المتأخرة، إلاّ على نحو تجلٍّ صريح لاحتدام هذا المثلث من السياقات. لكنّ هذه التحولات تُفضي على وجه الإجمال، إلى نشوء وعي جديد مَأخذٍ بهمّيْن تاريخيَّيْن متلازمين: همّ السيطرة الاستعمارية، وهمّ الاستبداد الداخلي.

الوجه الأشدّ خطراً في المشهد، ما يُترجمه المسعى الذي تتولّاه الموجة الفكرية النيوليبرالية، في ما نسميه بـ«الحرب على المعنى»؛ وهي

موجة راحت تستهدف اغتيال الولاء للهويات الوطنية، وتفكيك منظومات القيم الفكرية الدينية والأخلاقية، خصوصاً تلك التي أسست لتلك الهويات، ومنحتها التسديد والتأييد على امتداد أجيالٍ كاملة. فلئن كانت الغاية الابتدائية من وراء هذه الموجة، صناعة وعي عام قابل للإذعان، فإن غايتها القصوى تتمثّل في جعل الجمهور المُستهدَف راضياً بما هو عليه، وممتنعاً بإرادته عن التساؤل والنقد والاعتراض. وأما حاصل ما تنشده تلك الموجة، فهو أن تحيل المهيمَن عليه إلى وضعية تجعله غافلاً عما هو فيه، وتدفعه نحو قناعات تفضي به إلى الاستسلام والإصغاء والتمثّل.

في الوضعيّة العربية، سنلاحظ أن وقائع «الحرب على المعنى» كانت تتحرّك على ثلاثة محاور:

الأوّل: مصادرةُ أيّ احتمال للتغيير، من شأنه أن يضع شعوب المنطقة على صراط السيادة الوطنية الكاملة.

الثاني: استئناف العقل النيو-إمبريالي، ممارسة «لعبة الفوضى والتفكيك» استمراراً للميراث السياسي والعسكري الذي ظهر بقوة في حقبة المحافظين الأميركيين الجدد. لكن هذه اللعبة، سوف تتحرّك مجدداً على شكل حروب متلازمة من الاحتلال والغزو المباشر، إلى تغذية المنازعات الطائفية والمذهبية، وبالتالي إلى الأخذ بسبيل الحروب الأهلية المفتوحة.

وأمّا **الثالث**: فيقصد الساعون إليه احتواء مشاعر التفاؤل بالنصر لدى شعوب المنطقة؛ وذلك ما يظهر بصورة جلية في تبهيت البُعد الوطني والأخلاقي والإيماني لثقافة مقاومة الاحتلال. وفي مناخ الانتصارات التي حقّقتها المقاومة في لبنان عام 2006، وفي فلسطين عام 2009،

سنرى كيف تضاعفت وتائر الاحتواء حتى بلغت الذروة. ولسوف نتبيّن ذلك، في النموذج المدوّي الذي أظهرته الحملات الإعلامية المستهدِفة لمعنى الانتصار على العدو، وهو ما نراه بوضوح عبر مسعى سياسي وفكري وثقافي معاكس، مؤدّاه: إجراء تحويلات عميقة في الوعي العربي والإسلامي يصل مداه إلى «عقلنة» الأطروحة الإسرائيلية، من خلال جعلها جزءاً من الحالة الحضارية، والدينية، والسياسية لشعوب المنطقة.

ولعلّ ما نشهده من تداعيات، إن لجهة تعميم القيم الليبرالية، الأخذ بثقافة المجتمع المفتوح، أو لجهة تفعيل عمليّات التطبيع، إنما يُظهر المقاصد الحقيقيّة لما اصطُلح عليه بـ «الثورات الملونة»؛ وهي الثورات التي احتلّت ثقافتُها مساكنَ الفكر في عالمنا العربي والإسلامي، تحت عناوين الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ولمّا كانت قيم كهذه ذات قابليّة استثنائية للاستخدام في لعبة التوظيف، كانت النتيجة إسباغ الشرعيّة على ما لا شرعية لوجوده، بحيث لا يؤدي أي تغيير ثوري إلى وضع المجتمعات العربية والإسلامية، ومراكز القرار فيها، في مواجهة تاريخية مع السيطرة الثقافية الاستعمارية، وبالتالي مع الدولة اليهودية في فلسطين.

إذا كانت هذه هي السِمات الإجماليّة للتحوّل العربي، فالذي يبدو من صورته المستخلصة، هو الإنباء عن زمن استثنائي وجديد من المواجهات.

إن الاستثنائية والجدة، بكونهما صفتين ملازمتين للزمن الجديد، تجعلانه زمناً انتقالياً هو أشبه برحلة قلقة يتساوى فيها الخوف والرجاء،

والتقدّم والتأخّر، والنّصر والهزيمة. ذاك أن السمة اللافتة فيه، أنه زمن مركب ومتحوّل، وأن جلاء صورته النهائية، أمر متعلّق بالحصاد الإجمالي للاحتدام بين عناصره ومكوناته وقواه. ومثلما يحمل زمناً كهذا وعوداً بآمال كبرى، فإنه ينطوي في الآن عينه، على روح متشائمة قد تحجب طول الأمل بثقافة الإحياء الحضاري لدى نخب الأمة وجماهيرها.

ترتيباً على صفات هذا الزمن المستحدث، سوف ينكشف أمامنا منفسحٌ تاريخيٌّ رخوٌ تتعادل فيه رهانات النهضة مع هواجس النكوص والإحباط[1]. ولنا أن نلاحظ ظهورات هذا المنفسح من زاويتين:

أولاً: إن سؤال النهضة، ما عاد بالنسبة إلى النّخب، مجرد خطبة افتراضية شكلت على مدى أحقاب طويلة منعقداً لفظياً لا طائل منه؛ فإن المزيّة الأبرز للحراك الجاري تكمن في تنبيه الفكر العربي المثقل بالتشاؤم، إلى وجود إضاءات تدفعه نحو إعادة صياغة بيان التقدّم على قاعدة التفاؤل. ومثل هذا التنبيه سيكون له أثر حاسم في إمداد التحيّزات والولاءات الوطنية بآمال الخروج من الخوف، وعدم الثقة، وعقدة الهزيمة.

ثانياً: إن من بيّنات هذا المنفسح، استئناف الشعور بعدم قابلية البيئة العربية لإنجاز ولادات فكرية وسياسية وثقافية، تُفضي إلى جعل فكرة التقدّم الحضاري العربي أطروحة راهنة. مردُّ هذا الصدع، الذي ضرب

---

(1) قد تكون ولادة هذا المنفسح الرمادي في مناخ تاريخي عربي ممتلئ بالمتناقضات الداخلية والمؤثرات الخارجية، هي التي جعلت القلق عنواناً مهيمناً تدور تحت سطوته مجمل تحولات الشارع العربي.

البنية المفاهيمية التقليدية السائدة، لم يكن وليد اللحظة الراهنة، وإنما هو حصيلة سلسلة من الاحتقانات والإحباطات المتراكمة، لعل أكثرها مدعاة للنقاش ما تعلّق منها بالهويات الضائعة، والولاءات الممزّقة على مدار المنطقة والعالم.

ملء الفراغ كضرورة وحاجة

مع انبساط الصورة على هذا النحو من عدم اليقين، سيكون لعالمنا العربي والإسلامي نصيبٌ وافر من آثارها وتداعياتها. فقد جرى التعامل مع الجغرافيا الثقافية العربية على نحو ميدان خصيب للاختبارات المدوية التي أجرتها النيوليبرالية، في مجالات الحرب، والسياسة، والاقتصاد، وأنظمة القيم. ولسوف تفصح الميادين المسكونة بالاضطراب عما يمكن وصفه بـ«مبادرات ملء الفراغ». فلو دلّ ذلك على معنى، فعلى استجابة لواقع بدا معه نقض الاستبداد الداخلي والتّبعيّة للخارج، حاجة راهنة وضرورة تاريخية في آن واحد. لقد تمثّلت تلك المبادرات بانخراط النُّخب في عملية استقطابٍ لم يكن من مجال فيها للمواقف المحايدة. بل يجوز القول إنها جرت على نحو يماثل في حيويته مواصفات الحقبة الرومانسية الثورية، التي شهدت صعود حركات اليسار العربي القومي والماركسي في خمسينيات القرن الفائت وستيناته. والبيّن من الوقائع الجارية، هو انصراف كتلٍ ثقافية وسياسية واسعة نسبياً، إلى مراجعة محمولات إيديولوجية، وقناعات فكرية، كانت بالنسبة إليها بمثابة يقينيات، ثم استحالت بسبب إخفاقها، ذريعةً لعزوفها عن العمل السياسي. مثل هذه المراجعة لم ولن تقتصر على كُتلٍ ومجموعات وأحزاب بعينها، بل ستتحوّل موضوعياً إلى طاقة جاذبة لملايين من الناس عثرت ـ عن طريقها ـ على فرصتها النادرة لاستعادة هوياتها

المسلوبة. فلو عاينّا هذا التحول لانتصبت أمامنا تحيّزات فريدة طغت على الحياة السياسية، ودفعت بها إلى الحدود القصوى من التعبير عن هوياتها وولاءاتها. أما فرادة التعبير، فهي في اشتمالها على مجمل الشرائح، والفئات، والطبقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، إذ وجدت في التحيّز والاصطفاف، منفسحاً لإثبات حضورها في ميادين المواجهة.

اللاّفت في تلك التحيّزات التي حواها ذلك المنفسح، أنها تقاطعت إجمالاً على الولاء لهوية تناسب كل تحيّز منها. ومن مفارقات هذا التقاطع، الذي برز في التجارب العربية الأخيرة، الامتزاج والتداخل العجيبان في الأهداف والغايات، بين «أهل الثورات» و«أهل الثورات المضادة».

وسيكون لنا، ممّا ترسله البيئات الفكرية والسياسية المختلفة، من مواقف وخُطب؛ الكثير من الشواهد على ظاهرة الولاء، والولاء المضاد، حول قضايا سياسية، مثل الديمقراطية، والحرية، والتغيير، والإصلاح، والكرامة الوطنية. وثمّة حالات من «الولاء المستحدث»، نبتت على ضفاف الثورات، لكنها رغم مدّعياتها الليبرالية وتنصّلها من ميراث اللغة السياسية المألوفة، كانت تكتظ بإنشاءات إيديولوجية تبرّر ولاءاتها، وتسبغ على حركتها شرعية الحضور.

فلو اختبرنا فوضى الولاءات، لَظَهَر لنا وسطَ الميادين، اتّجاهان يتقاطعان حول شعارات التغيير، لكنهما يتعاكسان في الأهداف والمآلات. ففيما يتمثّل الاتّجاه الأول، السياق النيوليبراليّ، للتغيير؛ ينبري الاتّجاه الثاني إلى الأخذ بالسياق الثوري الكلاسيكي متوخياً تحقيق شعائر وشعارات النهضة الشاملة للأمة. وأنّى كانت مآلات كل من هذين الاتّجاهين، فإن مساراً راح يعرب عن نفسه بحيويّات سياسية، أخذت

تحفر مجراها نحو طور تاريخي جديد. فعلى الرغم مما امتلأت به الحقبة الحاضرة من عمليات احتواءٍ واسعةِ النطاق من طرف ما يسمى بـ«الثورة المضادة» فقد دلّت الحيويات السياسية المستأنفة على أصالة الاحتمال الثوري كمؤسس للعملية النهضوية المنشودة.

أحد أبرز العناوين الكبرى التي ارتفعت في سماء التحولات، يتمثّل في عودة سؤال النهضة، لا بوصفه سؤالاً افتراضياً طال الكلام عليه بين النُّخب العربية، وإنما بوصفه قضية لها حظوظها في أرض الواقع. وبالطبع لم تكن هذه «العودة»، بإطلالتها الجديدة، مجرّد استعادة لأفكار وآمال سبق تداولها؛ وإنما كانت ترجمة لتحول في الأحداث والأفكار والمفاهيم لا نظير له.

لا يتعلّق الأمر هنا، بالكلام على «لعبة حظ تاريخية» طالما جرى استحضارها في معرض التساؤل عن العلل التي حالت دون قدرة النخب العربية على الإمساك بمفاتيح الاستقلال والتقدُّم. حتى لقد غلب الظن لدى جمع من المفكرين العرب المعاصرين، ليجدوا ضالّتهم بما اعتبروه عيباً تكوينياً أصاب العقل العربي ولا سبيل له من شفاء. لكن واقع الحال، سيرفع منسوب التفاؤل برجوع الكلام على مقولة النهضة، ولو من قبيل «الظن المعاكس». وعليه سنكون مسوقين إلى التعامل مع هذه المقولة بما هي مؤشر إلى «رجعة ميمونة»، مسدّدة هذه المرة بالإرادة، ومؤيدة بجرعة وافية من العقلانية. وعلى الرغم من أن تفاؤلاً كهذا لم ينفك عن كونه حالة جنينية تترجّح بين الامتناع والإمكان، إلاّ أنه يدل على حيازتها جاذبيةً استثنائية، في عالم بلغت أزماته السياسية والمجتمعية والأخلاقية مستويات غير مسبوقة.

وإذا كان من بديهيات الفلسفة السياسية، الحديث عن إمكان استعادة قضايا تاريخية كلية للشعوب العربية، مثل الهوية القومية، والسيادة،

والولاء، والانتماء للوطن، فالثابت أن هذه القضايا ستؤلف على الجملة، متّكآت السيرورة النهضوية المأمولة، وذلك على نحو يجعل الكلام على عودة المثقف العربي المتحيّز لقضاياه الكبرى والصغرى، كلاماً مطابقاً للواقع بدرجة الامتياز.

2 ـ التحولات وأسئلة النهضة: في حضورها، وفي غيبتها:

إذا كان من المسلّمات المنطقية، أن نمضي إلى انتزاع وعود النهضة، من فضاء الاحتمالات التي ابتعثتها «الجيولوجيا السياسية العربية» المتقادمة، فلا يعني ذلك أن يندفع الآخذون بتلك المسلّمات نحو التفاؤل المفرط. فالكلام على سؤال النهضة، عند تناهيه إلى السمع في الحقول القلقة، يُحمل على الاستغراب من أكثر من وجه:

أولاً: لأنه ينطوي على استدارج لنقاش، نكاد لا نجد ظهوراً له في المطارح التي يفترض أن تشكل مجالات لنمو الأفكار وتفاعلها؛ وذلك عائد إلى واحدة من أشقّ الابتلاءات التي سكنت التجربة الفكرية العربية لزمن مديد، وهي القطيعة بين الفكر والواقع. حتى لكأن شيطان الوهم قد استحكم بآلة التفكير، فدعاها إلى الانشغال بضربٍ من «المياومة السياسية»، لاعتقادها بلا جدوى، والتأمّل بحقائق الأحداث وتدبّرها، وسط عالم تجتاحه العواصف السياسية من كل جانب.

ثانياً: لأن سؤال النهضة، مع كونه يحظى بالحقّانية على المستويين النظري والعملي، فإنه بدا وكأنه يولد خارج السياق. ومرجع الأمر إما إلى كون الذين يشتغلون بعالم الأفكار، قد ترفّعوا عن الحادث الذي تضج به الميادين، فالتبس الأمر عليهم، فأرجأوا ما كان ينبغي لهم أن يقولوه إلى أجل لاحق؛ وإما لأن شريحة واسعة من هؤلاء قد أخذتهم الدهشة بالحادث اليومي، فاستغرقوا فيه.

ثالثاً: لأن سؤالاً كهذا، ينتمي إلى مرتبة من الفهم لا ينالُها إلّا الأقلُّون الذين ألزموا أنفسهم استقراء الحادث السياسي ليتبيَّنوا ضميره المستتر، ثم ليدركوا منتهاه، فيبنوا على ذلك المنتهى مقتضاه. والدليل، أنّا لو عدنا إلى أزمنة الحداثة وما بعدها، لكان لنا ما لا حصر له من الأمثلة التي تشير إلى تلك المرتبة من الوعي التاريخي. إذ كان من شأن المنعطفات، مهما بدت جزئية، أن تطلق عالماً رحباً من المفاهيم والأفكار.

وفي هذا المقام؛ من المفيد أن نمرّ على ثلاثة نماذج، يضيء كل منها على ما يسمى بـ«ديالكتيك التواصل» بين الفكرة والحدث، بقدر ما يفصح عن كيفية انتزاع المفاهيم الكبرى من جزئيات الحادث السياسي:

- كان هيغل يرى انتصار نابليون في معركة إيينا، استئنافاً تاريخياً لحداثة الغرب، واصفاً إياه، وهو يستعرض جنوده في احتفال النصر، بـ«التاريخ الذي يعتلي حصاناً».

- وكان ماركس يتحدّث بفخرٍ عن عمال كومونة باريس، الذين هبُّوا لاقتحام السماء حسب وصفه، رغم أنهم قاموا بانتفاضة يائسة لأنها جاءت في غير وقتها، ومن قبل أن تتوفر لها مقومات النصر الحاسم.

- أما الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، فقد وصف الثورة الإسلامية في إيران بأنها آخر ثورات ما بعد الحداثة. ولمَّا سُئل ـ باستهجان من سائله ـ عن سبب زيارته إلى طهران بعد أسابيع قليلة من سقوط الشاه، أجاب: «لا بُدّ لنا من أن نتواجد حيث تولد الأفكار»[1].

---

(1) مغزى الإشارة الى مواقف هيغل، وماركس، وفوكو حيال أحداث مفصلية جرت في حياتهم، يعود إلى التأكيد على أصالة الواقع في استيلاد المفاهيم، وعلى أهمية الحادث السياسي ـ مهما كان جزئياً ـ في إنتاج فلسفة سياسية تؤسس لتاريخ جديد.

ما كان المرور على تلك النماذج الثلاثة، إلّا لبيان أنّه يمكن أن يُجعل من حدثٍ ما، أو من مجموعة أحداث، منفسحاً للتأمّل ينطوي على قابلية توليد المعارف والنظريات والمفاهيم من رحم الأحداث عينها.

كان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، يرى أنّ على المفكر نفسه أن يفكر كحدث «Les Antites des Evenement». كذلك كان يفعل الرواقيون لما أسّسوا في مقابل الأفلاطونية، فيزياء معرفيّة تقوم على الأفعال والأحداث، وليس على المحمولات. ويبدو أن دولوز وكثيرين من فلاسفة ما بعد الحداثة، وجدوا في هذه المرجعية الدعامة النظرية الأولى في التأسيس لفكرة الحدث.

في الحادث العربي المتمادي لم يأتِ من يغامر بأطروحة نهضوية، أو بفكرة إحيائية تتعدى حدود الرواية السياسية اليومية.

رابعاً: من المفارقات الغريبة أن يُطرح سؤال النهضة وسط كسلٍ فكري يلف تحت أجنحته أكثر المشتغلين العرب بعالم الأفكار. ولو دلَّ هذا على شيء، فعلى حالتين: الأولى، هي النظر إلى السؤال إيَّاه، على أنه أمر ميؤوس منه، بعد مسلسل الإحباط الذي مرّ فيه منذ سقوط الخلافة العثمانية وبداية عصر الإمبرياليات الحديثة. والثانية: هي هبوطٌ مشهود في المرجعيات الإيديولوجية التقليدية (القومية والليبرالية والماركسية)..

وإذ نشير إلى مسؤولية تلك المرجعيات في إعادة إنتاج الكسل المشار إليه، فلأنها تولّت على امتداد قرن كامل تداول السؤال

النهضوي، ورفعه إلى مرتبة المقدس، بدون أن تتمكّن من جعله سؤالاً متحقّقاً في الواقع. حتى إذا استحلَّت العولمة النيوليبرالية عرش العالم، لم يعد لذلك السؤال محلٌّ في الإعراب. أما الإسلام الإيديولوجي، الذي قدّم نفسه حاملاً مُفترضاً لمُهِمّة النهوض، فلم ينجُ على الجملة من أسر اللحظة السياسية وفروضها.

ففي الخطبة الإيديولوجية للإسلام السياسي (العربي خصوصاً) لم يغادر سؤال النهضة غِواية التوظيف، بل مكث في الدائرة الضيقة لثقافة سياسية تبدو في الغالب استهلاكية. وعلى سبيل الإشارة، لقد انبرت حركات سياسية إسلامية في مواطن عربية كثيرة، إلى الأخذ بالفكرة الإحيائية لتسوغ مسعاها إلى السلطة، أو لتمنح نفسها ما يؤول إلى الاعتراف بها مكوّناً من مكوّنات المجتمع السياسي[1]. من بعض اختبارات الإسلام السياسي، سوف نلاحظ أن منها من شقَّ عليه الإمتحان. إذ حالما أنجزت ما سعت إليه، أي بلوغ سلطة القرار في الدولة والمجتمع، أخذ قولها النهضوي يتحوّل إلى تقنية لفظية متشظية داخل ثقافتها العامة. وعلى الإجمال، لم يرقَ سؤال النهضة في إنشاءات النخب العربية بمنوعاتها القومية، والعلمانية، فضلاً عن الإسلامية، إلى المقام الذي يصبح فيه عنواناً لفلسفة سياسية، مسدَّدة باستراتيجية إحيائية تامّة القوام.

خامساً: لا تزال ثقافة الغرب في العقل النخبوي للحداثويين

(1) سنعود بعد قليل الى تجربة الإسلام الإيديولوجي في التحوّلات العربية، لنُبيّن كيف انصاع الشارع لسطوة الإيديولوجيا.

العرب، تُستعاد على النشأة التي قدّمها أصحابها الأصليون قبل أكثر من أربعة قرون. ثمّ، إن العَقل المشار إليه، وعلى الرغم من الميراث النقدي الهائل الذي زخر به تاريخ الحداثة، بقي حريصاً على التعلق بمحمولات الحداثة الأولى ومقالتها البكر: أي بوصفها أطروحة «عن مدينة فاضلة» جاءت تستنقذُ العالم من فوضاه وجاهليته. ذلك يعني أن عقلاً ظل حبيس دهشته الأولى بنهضة الغرب، لا يستطيع أن ينظر إلى الحداثة، إلّا بوصفها عالماً متخيلاً يريد إسقاطه على عالمه الخاص.

يفعل ذلك المعاصرون من المثقفين العرب كما فعل أوائلهم من قبل. أولئك الذين اجتمعوا على مقالة النهضة، حتى سمي الزمن الذي عاشوه باسمها. فكان ختام القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، عامراً في دنيا العالمين العربي والإسلامي بفردوس الشعارات الكبرى: الدولة الأمة، والديمقراطية، والمجتمع المدني، والتحرر من الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، والتعددية، ونقد طبائع الاستبداد. أما الحصاد فقد جاء خائباً على الجملة، كما لو عادت النُّخب مُجدّداً لتعيش الحسرة على الفردوس المفقود. ربما يعود السبب، إلى أن أكثر الذين حملوا سؤال النهضة على حسن الظن وسلامة النية، لم يفارقوا دهشة الأنوار فوقعوا في الشبهة. بعضهم لم يدرك إلّا متأخّراً أن أنوار الغرب مكثت في الغرب، ولم يروا من حصادها سوى شراهة السيطرة الكولونيالية وتأبيد التأخر ورعاية الاستبداد. وإلى ذلك فلقد أَجروا سؤال النهضة على نصاب ما حمله إلينا الاستشراق، فقرأوا التاريخ قراءة الغائب، حتى صاروا ينظرون إلى حضور إسلامهم في تلك القراءة، كمثل ما نظرت أوروبا العلمانية إلى مسيحيتها وهي تختزلها بـ «نزع الخرافة عن العالم» ـ أو بثنائية فصل الدولة عن الدين.

3 ـ حضور الإيديولوجي أو عودة المثقّف المتحيّز

في زمن الثورات القلقة، سيظهر لنا كيف أن السواد الأعظم من المثقفين العرب راحوا يغيّبون السؤال النهضوي، ويعاملونه على أنه حاصل ثقافة فات أوانها؛ بل، ويستغربونه كما لو كان فائضاً عن الحاجة.

دواعٍ شتّى أدّت إلى التعامل مع مقولة التقدّم على هذا النحو. مؤداها على وجه الإجمال، أنها تُطرح في فضاء ثورات يجتاحها القلق من كل جانب، وتغلب اليوميات السياسية فيها على وعي النخب، حتى أن قضية السلطة والعلاقة معها سلباً أو إيجاباً غدت هي القضية المهيمنة، الأمر الذي انتهى إلى سيادة نزعة اختزالية أفضت إلى الاستغراق في ثنايا اللحظة، والانحكام إلى صغائرها وتكتيكاتها، وتالياً إلى انسدال حُجُب رماديّة، عوّقت ولادة وعي تاريخي يؤسس للزمن الحضاري الجديد.

أ ـ إيديولوجيون جدد

لم يكن التحيّز الذي ظهر على صورة «اللاّمنتمي» في بعض الساحات العربية، بمنأىً من جاذبية الإيديولوجيا. فالأغطية الليبرالية التي استظلّت بها منظمات المجتمع المدني، والتيارات الفكرية الموازية لها، لم تُخْفِ رغبتها بالاصطفاف الجماعي لتحقيق أهدافها. لعل في اختبارات الاجتماع السياسي ما يؤكد هذه الحقيقة. إذ متى همّت الجماعات بأمرها، وتوحّدت على هدف وغاية، حلّقت الإيديولوجيا في سمائها لتمنحها بلاغة القول، وفصل الخطاب.

من عظيم ما أنجزته التحولات العربية، أنها دفعت بالجميع أفراداً وجماعات نحو دوائر الاستقطاب. وبذلك لم يعد أحد يتحرك في الشارع

وهو أعزل من ولاءٍ ما. وتبعاً لهذا، راح كثيرون من مثقفي الميادين العربية يأتنسون إلى صفة خلعوها على أنفسهم وهي انتسابهم إلى قيم «ما بعد الحداثة»، أي القيم التي تتحرك خارج أي إطار. وما ذاك إلّا لأن هذا الانتساب يمنحهم الإحساس بالتحرّر من النمطية الإيديولوجية التي عايشوها ردحاً طويلاً من أعمارهم[1].

غالب هؤلاء مثقفون انحدروا من سلالة اليسار العربي متعدّدة الأصول والمنابت. فقد وجدوا في مخاطبات الليبرالية الجديدة وأفعالها، سبيلاً للانعتاق من قهرية «السرديات الكبرى» المتمثلة بالإيديولوجيات الماركسية، والقومية، والاشتراكية الديمقراطية، على مختلف ألوانها التقليدية والمستحدثة.

ما كاد مثقفو هذا الصنف، يقطعون مسافة يسيرة لمغادرة تلك السرديات، أو النأي بأنفسهم عن أدبياتها، حتى وقعوا في الأسر الإيديولوجي كرّة ثانية. فـ«حداثة الما بعد» التي لم تعرف تأصيلاً محدداً وواضحاً لمفهومها النظري، ستجد هويتها الفعلية في المجال السياسي، وبالتالي ستشكل منطقة الاستقطاب الأكثر حرارة بالنسبة إلى النخب المشار إليها. ذلك سيؤكد أن مشكلة ما بعد الحداثة في الفكر العربي المستحدث، هي مشكلة سياسية بامتياز. فلو شئت أن تتبيّن صفات ومزايا المثقف العربي «الما بعد حداثي»، بالمعنى الذي شاع مع الزحف المدوّي لحركة العولمة، لظهرت لك بجلاء في الميدان السياسي.

(1) ظهر المشهد التاريخي للفكر العربي المعاصر مستعيداً مناخات نشأته الأولى لجهة تمثّل قيم التجربة الغربية. فمثلما وقع في الماضي تحت سحر الحداثة وأنوارها، وتحت وطأة هزائمه الإيديولوجية، ها هو اليوم يقع أسير المباغتة الكبرى لموجات ما بعد الحداثة في مجال السياسة والحرب ووحشية الاقتصاد النيو ـ ليبرالي.

ولمّا كانت استراتيجيات ما بعد الحداثة قد انبسطت في نشاطها السياسي على الهيمنة وإعادة تشكيل العالم تبعاً لغاياتها ومصالحها، فسنلاحظ كيف تحوّلت مقولة الديمقراطية في أعمال «ما بعد الحداثة العربية» إلى المثال الأكثر حضوراً في فضاء السياسة. إذ عن طريقها سينشأ لدى النخب العربية النيوليبرالية، قناعات هي أقرب إلى يقينيات «اللاهوت الديني». إذ يجري النظر إلى الديمقراطية بوصفها شريعة سياسية ينبغي الأخذ بناصيتها، ولو تحصّل ذلك من طريق الغزو الخارجي أو النزاعات الأهلية الداخلية. وتلك «اليقينيات» لم تتوقف عند كونها مجرد انفعال ولّدته «ديكتاتورية السرديات الكبرى» وخيباتها، بل هي ستتحول مع كثافة الزمن السياسي وتسارعه، إلى منظومة إيديولوجية مسكونة بخاصيّتين مترابطتين:

الخاصِّية الأولى: الحضور في الميدان والحصول على شهادة الاعتراف، والثانية: السعي المحموم، لبلوغ فردوس السلطة. ولما كانت عوالم ما بعد الحداثة غير ثابتة، ومحكومة بالحراك الدائم، وقائمة على مبدأ تفكيك القناعات، وزلزلة الإجماع الوطني... فسيَجِدُ مَن يعيش هذه العوالم، حجَّتَه في ما آلت إليه أحوال عالم نهاية القرن العشرين من فصام وشتات ولا يقين. المهم بالنسبة إلى هؤلاء، أن عالم ما بعد الحداثة، وإن كان يطوي نصاً إمبريالياً ثقيل الحَمْلِ، فإنه بالأصل ـ وهذا هو المهم حسب مدَّعاهم ـ عالم مفتوح ومتعدّد يسمح بتعايش الاضداد، ولو تحت سقوف دول ومجتمعات منزوعة السيادة.

ب ـ الانحياز بوصفه مستحيلاً

أتينا قبل قليل على بعض مزايا ما بعد الحداثة العربية وصفاتها،

لنلاحظ أنها تعكس رغبة محمومة إلى التحيّز. وستكشف التحولات العربية عن سرعة لافتة في ديناميات الاستقطاب، لم يعد معها الكلام على الحياد أمراً منطقياً. فالتحيّز صار سيد البيئات الثقافية والفكرية، على اختلاف اجتهاداتها وأهوائها وميولها؛ بل ربما لم تعرف الاحتدامات المجتمعية العربية من قبل، مثل هذا النوع من التحيّز الذي يُترجِم استقطاباً شديد التباين والاضطراب.

بقطع النظر عن المناحي والاتّجاهات التي سلكها مسار «الإستقطاب المضطرِب»، فقد لوحظ أن النخب العربية بألوانها وميولها المتناقضة، قد غادرت، حالة الكسل التي ضلّلتها لفترة طويلة. ولقد تأكدت الأطروحة التي تقول إن من المحال على المثقف أن يكون حيادياً؛ بل إنه حتى في قراءته للظواهر والأحداث، ولو من قبيل التوصيف، لم تفارقه معاييره وتصوّراته الخاصة. وعليه، فلا تكاد تستوي أحكامه ورؤاه على نصاب منطقي حتى يكون له فيها وجهة نظر، أو رأي. ومع هذا سينبري كثيرون إلى رؤية الاستقطابات الحاصلة خارج سياقها الطبيعي، والنظر إليها على أنها انعطاف تاريخي، إلّا أنه منزَّهٌ هذه المرة عن الولاءات الإيديولوجية.

في زحمة السّجال الفكري، والسياسي، والإعلامي، كان ثمّة ما يعكس هذه النظرة. وسنلاحظ قولاً شائعاً مؤدّاه: إنها ثورة شباب جاءتنا بغتة، ثورة لا قبليات إيديولوجية لها، ولا زعامات وقيادات كمثل ما نألفه في الانتفاضات والثورات الشعبيّة المنصرمة. ولقد ظهر من تداعيات هذا القول، كما لو أنّ الحادث العربي على ضخامة مفاعيله، يجري على نصاب القَدَريّة والمصادفة.

ولأن واقع الأمر ليس كذلك ـ كما تبينه «خارطة الاستقطاب المضطرب» ـ فلا نفع ـ في ما نتصوّر ـ من استئناف الظّنون بأن الطور العربي المستحدث يتحرّك على غير هدىً أو بيان. فلقد انبرى بعض النُظّار إلى قول معاكس، فلاحظوا أن الميادين العربية أَخْبَرَت عن «أمر جلل»؛ وأن لهذا الأمر الجلل منطقه الداخلي في المقدمات والمقاصد، وأنه شديد التركيب والمزاوجة والتداخل بين قواه ومحركاته. ولأنه كذلك، فإن المفارقة التي تميّزه، هي الحيوية الإيديولوجية الظاهرة من خلال مرموزات الخارطة المشار إليها. وإذن، فهي حيوية ملتبسة يمتلئ بها شارع يضجّ برؤى وأهواء وتصورات، مع ما تحفل به من حوامل الارتياب وعدم اليقين.

وأنّى كان الوضع، فإن حصيلة «الاستقطاب»، تفضي إلى تحيّزات أكيدة. ولا يُستثنى من هذا الحكم من أنكر على قيادة الشارع تحيّزها. ذاك أن إنكار خلاء الساحات من المسبقات الإيديولوجية، هو بحدّ ذاته إنكار ذو طبيعة إيديولوجية، لأنه ينطوي على عصب خاص يترجم أهواء المنكرين وغاياتهم.

فالإيديولوجي «المتحيّز» يفسّر كل حدث، مهما كان بسيطاً أو محدوداً، تبعاً لمعاييره الذاتية، وبما يوافق مزاج أتباعه وهواهم بصرف النظر عن عقلانية هذا التفسير أو صحته المنطقية. وقد يكون التلفيق الإعلامي، وتشكيل حرس هائل من الأكاذيب لتغذية هدف معيّن، هو أكثر ما يميّز صُوَر التحيّز الإيديولوجي في الميادين العربية. في هذا الصدد سنقع على أمر لافت، يتوقف على إدراك معانيه فَهْمُ أحدِ أبرز بواعث الصدع المجتمعي في العالم العربي. مؤدَّى هذا الأمر، أن النمو

الإيديولوجي يأتي على قاعدة انفجار الهويات الفرعية، وعلى سعي كل منها إلى إعادة تظهير «بصمتها» العَقَدية والثقافية الأصلية. ولذا فما من هوية فرعية تستنبتها حركة التحولات، إلّا ولها ما يناسبها من إنشاءات وعناوين وأفكار وشعارات[1].

لمّا تبدَّل العالم، لينعقد على نصاب العولمة قبل نحو عقدين من الزّمن، كان كل شيء يجري تحت ذريعة نهاية زمن الإيديولوجيا. قيل يومها إن الدنيا صارت واحدة، ولا حاجة بعدئذٍ إلى إبراز الهويات، وصياغة العقائد السياسية. لكن بعد سنوات قليلة، سيظهر لنا أن «دراما» الإنهاء ـ التي أخرجها الجهاز الفكري للّيبرالية الجديدة بإتقان ـ سرعان ما ذوت تحت وطأة الإنشاء الإيديولوجي المستأنف. في ذلك الوقت، لم يقصد الذين تولّوا تظهير فلسفة النهايات، سوى تعميق الصدع الذي حلّ إعصاراً على الهويات، والولاءات، والمذاهب السياسية. يومها كذلك دعا بعض الذين أُخذوا بأوهام النهايات، من مثقّفي العالمين العربي والإسلامي، إلى قطع الصّلة بين الثقافة والسياسة. وحُجّتهم، أن الوصل بينهما سيفضي إلى استئناف الاستبداد بألوانه المختلفة. ولقد فعلوا ذلك، ظناً منهم بأن التحيّز في المجال السياسي سيأخذهم مجدّداً إلى معاقل الإيديولوجيا. ومن هؤلاء من تحوّلت الأوهام لديهم إلى قناعات آلت في كثير من الأحيان، إلى تأليف حركات سياسية ليبرالية

(1) أفلحت فلسفة الفوضى خلال تمريناتها الأخيرة داخل الجغرافيات العربية والإسلامية في تفجير عصبيات كامنة، (طائفية، ومذهبية، وقبلية، وعشيرية وعرقية)، وقامت برعايتها والعناية بها فضلاً عن تسويق ونشر ثقافاتها، إلى الحد الذي باتت معه ثقافة هذه العصبيات فصلاً إضافياً صارخاً في الرياء الإيديولوجي الذي تمارسه نخب ما بعد الحداثة العربية.

راحت تنمو على الضفة المعاكسة لثقافتهم الأولى؛ بل كانت في غالب الأحيان معادية لما سبق أن كانوا عليه من ثوابت ومسلّمات تنتمي على الجملة إلى عالم اليسار بصنوفه الفكرية المختلفة.

الذي يحدث اليوم سيأتينا بمعايير نظر جديدة. فحالما تحركت صفائح «الجيولوجيا السياسية العربية»، تولّد زمن آخر، أخذت تنكفئ معه أوهامٌ وفَرَضياتٌ وأنساق شتّى. ومن المنطقي حالئذٍ، أن نطالع لغة لم نكن نألفها منذ الصعود المدوّي للفكر النيوليبرالي في ختام القرن العشرين. مزيّةُ هذه اللغة، أنها بقدر ما تغتذي من طبائع الإيديولوجيات التقليدية، تُظهرُ قولاً سياسياً وثقافياً جديداً؛ يبدو في ظاهره عابراً للأطر الإيديولوجية، إلّا أنه في الواقع ليس كذلك، لأنه صادر من بيئات تعيد إنتاج خطبتها الإيديولوجية بأساليب مغايرة للتقليد.

وهكذا فلا يكاد الناشطون الجدد ينفصلون عن الخطبة التقليدية التي اعتادت عليها التيارات القومية والماركسية والدينية زمناً طويلاً، حتى يرجعوا إلى طراز جديد من التحيّز ولو برداء ليبرالي هذه المرة. وعلى نحوٍ كهذا، لم تكن صورة الشارع العربي وهو يفصح عن نفسه بالاحتجاج السلمي حيناً، والعنيف حيناً آخر، سوى ترجمة لطور مستأنف من أطوار الحكاية الإيديولوجية. ولكي لا تلتبس ترجمة الصورة على من أَلِف الأنماط المشهورة لظهورات الفكر الإيديولوجي في القرن العشرين، نشير إلى أنه من سمات الطور المستأنف لهذه الحكاية، أنه طور عابر للإيديولوجيا كما ذكرنا، لكنه متّصل بها وعائد إليها في الآن عينه.

ففي مقام التجربة العربية الراهنة، سيظهر لنا حضورٌ مركّبٌ يعرب

عن ذاته بخطاب مشترك، توحّده عصبية معاداة الاستبداد، وتفرّقه الرؤى والتصورات المتعلقة بهوية النظام الذي تتطلّع إليه ثورة الشارع. هذا الحضور يظهر بوضوح على ضفتي الاستقطاب: أحزاب وجماعات، قومية ويسارية ودينية تقليدية، من ناحية، وأفراد ومؤسسات أهلية وليبرالية من ناحية ثانية. وهذا ما تمثّل بـ«الإندفاع الجماهيري المُستهدِف» الذي يجد تفسيره في ما تظهره سايكولوجية «إشغال المكان من جانب الجمهور»، طلباً لحيّز مكاني ينالون فيه شرف الحضور وشرعيّة الاحتجاج، ويضفون عليه ألواناً مختلفة من الروحانية السياسية.

مع هذا الإشغال، سنرى كيف غدت الميادين والساحات، أقرب إلى مرموزات إيديولوجية تعكس طموحات شاغليها وآمالهم وأفكارهم، على اختلاف اتّجاهاتهم، ورؤاهم، ومقاصدهم. ثم جاءت الصورة لتُفصح عن منظومة كاملة من المشاعر والتّطلّعات، غايتها إبطال البناء الإيديولوجي المستهدَف؛ أي الحكم ببطلان بنية النظام السياسي والثقافة التي تبرر استمراره، تمهيداً لإقامة الحد عليه.

ولو انتقلنا من مجال توصيف الصورة، إلى الوقوف على مغزاها، لبَدا لنا لدى سايكولوجية الحشود ما يُفصح عن «بهجة التحيّز»، ثم لوجدنا منظومة من الرموز والكلمات، لا يدرك سرَّها إلّا من اتّخذ لنفسه سبيلاً إلى «جنة المواجهة». ونقصد بهم أولئك الذين نما وعيهم في مختبر الاحتدام، حتى بلغوا الدرجة التي جعلت كل محتجٍ يعي ويُدرك ضرورة التغيير وحتميّته.

في رحاب تلك المنظومة التي تتوحّد فيها الإرادة بالوعي، سوف تتوفر لشاغلي الميدان شروط القدرة على صناعة الحقائق الجديدة.

فالبيّن من حركة الشارع، أنّ كل فاعل فيها صار يشعر بنعمة الحضور، وأنه يغادر خوفه وصمته بشغفٍ لا نظير له. وبأنه ينتقل من الهامش إلى المتن ليصير في قلب الحدث. وعند هذه النقطة لا تعود الحرية بالنسبة إليه مجرّد قيمة افتراضية، بل هي أمست حضوراً فعّالاً داخل الحيّز الذي تخيّره لنفسه عن سابق تصور وتصميم. فالحرية التي تحقّقت بانخراط كل فرد داخل الحشود، هي الحاضر الأبرز في منطقة التحيّز. إذ سيجد كل متحيّز نفسَه وكأنه شريك في قضيّة عادلة تستأهل منه أعلى درجات التضحية. بل إن شعوره بالحضور سيتحول إلى فكرة عملية ذات جاذبية فريدة؛ بها تتّحد التجربة بالمعرفة، وفيها يصبح المجرب عارفاً بحقيقة المخاطرة التي اندفع إليها، ومعها بعدئذٍ يزول منه خوفه، وينفك من عقدته المزمنة، ويصير شريكاً في الحدث ليسهم مع الشركاء الآخرين في التّغيير الشامل.

بين التحيُّز والعنف:

إذا كان التحيّز يجري على هذا النحو وفق الوضع الطبيعي، فإن اتّخاذه سُبُلاً عنيفة كما هو حال بعض الميادين العربية، جعله تحيّزاً مقيّداً بفوضى الدم، ومفتوحاً على الفتنة الأهلية المسلّحة. فعلى الرغم مما ينطوي عليه التحيّز، من ممارسة الحرية، إلا أنه يفتقد في المقابل أعزَّ غاياته، وهي الانتقال بواسطته إلى زمن جديد من الأمان الفردي والاستقرار المجتمعي.

في الوضعية العربية سوف نلاحظ كيف امتزجت الثورات بالحروب، امتزاجاً بدا معه التحيّز، وكأنه يمتنع عن أن يكون نظيراً للحرية. بل لقد بات العنف الحالُّ حملاً ثقيلاً فوق جغرافيا الثورات، هو

الحاكم على كل تحيّز داخلي؛ مهما مَلَكَ المتحيّزون من فهم لغاياتهم، ومن قدرة على توجيه أهدافهم في الاتّجاه الصحيح.

لقد أدّى امتزاج عقل الفتنة بعقل الثورة إلى إفقاد الثورات أحد أهم أسباب انتصارها، وهو الاستقلال. ونعني بالاستقلال هنا، تحرر قوى التغيير الوطني الديمقراطي من مؤثرات العاملَين الإقليمي والدولي. والحال، أن ما تعيشه الثورات العربية من هذه الناحية، على الرغم من خصوصيته، هو استثناء يثبت القاعدة، (بمعنى نفي الاطروحة الاستقلالية). لا سيما لناحية التقاء عنف الخارج وثورات الداخل ضمن حيّز مكاني وزماني مشترك.

لقد كانت مساحة الدهشة التي رافقت بدايات كل ثورة من ثورات العالم العربي، قوية إلى الدرجة التي غاب معها الإحساس بخطر تحوُّل العنف إلى سياق مفتوح على الحروب الأهلية الداخلية.

على المستوى النظري يمكن القول إنّه على الرغم من الحاجة الماسة إلى التمييز بين الحرب والثورة مع وجود الترابط الوثيق بينهما، فإن علينا ـ كما تقول حنة أرندت ـ أن نلاحظ حقيقة واقعية، هي أن الثورات والحروب، لا يمكن أن تقع خارج نطاق العنف، وأن هذه الحقيقة كافية لأن تجعلهما في معزل من الظواهر السياسية الأخرى. وقد يكون من العسير علينا أن ننكر أن من الأسباب التي أدت إلى هذه السهولة في تحول الحروب إلى ثورات، وإلى أن تُظهر الثورات هذا الميل المشؤوم إلى إطلاق الحروب من عقالها، هو أن العنف عينه مؤشر مشترك لهما معاً[1]. ومثلما شكل العنف الذي أطلقته الحرب العالمية

---

(1) حنة ارندت، رأي في الثورات، ترجمة خيري حمّاد، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2011، ص 20.

الأولى عاملاً كافياً لتوليد الثورات، حتى ولو لم يكن ثمة تقاليد ثورية، فقد شكّل العنف الذي أطلقته العولمة، دليلاً على عمق التّرابط بين حراك الداخل واستباحة السيادات الوطنية من الخارج.

هنا *بالضبط*، *وَجَبَ التمييز بين مشكلتي التحرر والحرية*، اللّتين ينبغي التصدّي لهما في المختبر العربي فبدل أن يكون التحرر من كولونيالية ما بعد الحداثة استجابة بديهية لضرورات الاستقلال الوطني والسيادة القومية، راح يتحول ـ بعد انقلاب المعايير ـ إلى مقولة معادية للحرية والديمقراطية في الداخل. هاتان المشكلتان تندرجان في مقدم المشكلات التي يتوقف على إدراكها فهم حركة التحولات، والتعرّف على القوى الفاعلة فيها، والمحركة لاتّجاهاتها. وهذا ما يحيلنا مرة أخرى إلى أصل القضية التي مرّ ذكرها في مستهل بحثنا، وهي ضرورة البحث عن استراتيجية معرفية تُوازِن بين السيادة الوطنية، والتغيير الداخلي بمعزل من العنف. والمعني بالعنف هنا، ليس ذاك الذي تلجأ إليه السلطة الحاكمة ضد معارضيها عندما توشك على السقوط، أو ذاك الصنف من العنف الذي تمارسه المعارضة ضد الحكم... وإنما العنف المتدفِّق من الخارج، والذي غالباً ما يحصل بواسطة تحالف دولي لتبديل وجهة النظام وموقعيته الجيو ـ استراتيجية. ولنا من الأمثلة القريبة ما يكفي حين نستذكر الاحتلال الأطلسي لدول مثل يوغوسلافيا، وأفغانستان، والعراق، وليبيا.

ومن هنا تبرز الأهمية القصوى لفهم مشكلة ثورات ما بعد العولمة، وخصوصاً لناحية عدم توافق فكرة الحرية في الداخل مع فكرة التحرر من المؤثر الخارجي؛ وهي المشكلة التي ينبغي حسمها على النحو الذي لا

يكون فيها الخارج عاملاً حاسماً في رسم الهندسة الداخلية للحياة السياسية الوطنية الجديدة. . .

لذا فإن من الأوليات المسلم بها أن يكون التحرر من المؤثِّرَين الإقليمي والدولي، هو الاشتراط الرئيس لوجود الحرية في المجتمع السياسي، وداخل الدائرة الوطنية، وإن كان لا يقود إليها بصورة آلية رتيبة.

4 ـ انتصار الإيديولوجيا على الشارع

هل استطاعت الثورات العربية، استناداً إلى النتائج الأولية التي آلت إليها، أن تنجو من العنف، وتؤسّس لنموذج ثوري يحقق التوازن بين ضفتَيْ السيادة والديمقراطية؛ وبالتالي بين حلم الشارع وإغواءات الوصول إلى الحكم؟

لو يوجد استنتاج جدير بالملاحظة في ساحات الاحتدام العربي، فإنه سيكون في الكيفية التي استطاع فيها الإيديولوجيون احتواء الشارع، وتحويل فعالياته إلى طريق سريع لوصولهم إلى السلطة.

لقد دلّت التجربة المصرية، ولا سيما بعد وصول الأخوان المسلمين إلى رئاسة الدولة، على أصالة الإيديولوجيا ومكانتها في الواقع السياسي. ما يعني في الحصيلة المنطقية، أن ميدان التحرير كان أشبه بجواز مرور فعلي مكّنهم ـ بما يمتلكونه من ميراث فكري وتنظيمي ذي جذور تاريخية ضاربة ـ أن يعبروا من خلاله إلى فردوس الحكم.

ليس من العقلانية في شيء أن تُعزى هذه الحصيلة ـ كما يزعم بعض المحلّلين ـ إلى محاولة التفاف «أخوانية» ناجحة على «ثورة شبابية

ساذجة». المسألة أبعد من هذا، فهي لا تُختزل بمجرد القول إنها عملية تسلل محكمة الإتقان نفّذها الأخوان وحصدوا نبات ما زرعه سواهم. ذلك أن واقع الحال ليس على هذا النحو من التبسيط. كل ما قيل عن شارع مليوني تحركه تقنيات الإنترنت، لها ما لَهَا من وزن في تحويل الحدث الجماهيري إلى «خطب جلل»، لا يتوقف عند هذا الحد.

فالذي يحرك الحشود ويضبط مشاعرها، هو ذاك الذي يقدر على أن يصنع لها الكلمات والمواقف، ويرسم لغضبها العارم خطوط النهاية. وهذا هو الشيء الذي بيّنته النتائج على الإجمال، إذ وجدنا كيف استكان الشارع لضراوة الفاعل الإيديولوجي، وكيف اطمأن إلى سحر خطابه.

المثل التونسي كذلك سيفتح الطريق على حالة عيانية مشابهة، كانت فاتحتُها البطولة التراجيدية لمحمد بوعزيزي. تلك الحالة التي لم تفتأ حتى نبّهت العقل السياسي لحركة النهضة، أن الساعة أذنت لها للقبض على ناصية المجتمع والدولة. وكما سيطر الأخوان في مصر، سيقدّر لحركة النهضة، وهي سليلة الفضاء الإيديولوجي عينه، أن تحقق ما كان بالنسبة إليها ولزعيمها راشد الغنوشي حلماً بعيد المنال.

لن نجد كثير مشقة في التعرّف إلى المغزى الذي آلت فيه حركة الشارع إلى حصنها الإيديولوجي. ذلك، على الرغم من شجاعة «شباب الثورة» الذين كسروا الخوف وواصلوا الزحف ببراعة نادرة.

لكن القضية لا تتوقف عند حدود البطولة المسدَّدة بتكنولوجيا التواصل، والحثِّ على ملء الساحات بأصداء الحناجر. فلقد بدا كما لو أن الشارع يجري وراء الإيديولوجيا، ليملأ بواسطتها فراغاً لم يفلح بملئه طليعيو الميادين الأوائل. أولئك الذي دأبوا على إظهار شغفهم بالتغيير

من خلال عوالم افتراضية لم تفتأ حتى تحوّلت مع سواهم إلى حقائق دامغة. الشيء اللّافت أن الكل كان يعمل ضمن ساحة مفتوحة على الاحتمالات. فما من أحد كان يتصور مشهد النهاية الذي سوف ترسو عليه حركة الشارع، لا شباب الثورة، ولا الجهاز الإيديولوجي لتيار الأخوان. لكن كل شيء كان يجري مجرى العقلِ الصارم، على الرغم مما أظهرته الصورة، وكأنه انعكاس لانفعالات الجماهير وعواطفها.

من هذا الوجه لم يكن المنخرط في المواجهات، أيّاً كانت هويته الاجتماعية والسياسية، غافلاً عن الأهداف التي تحيّز لها. فالذي اختار الميدان مسرحاً للعبة الحرية كان يعي ما يصنع، رغم خطورته. كان العقل حاضراً بقوة لديه، لكي يحقق الغاية التي من أجلها خاطر بالمنازلة. فالمسألة في حساباته لا تتعلق بمدى واقعية تلك الغاية أو إمكان تحقُّقها. . المهم بالنسبة إلى المتحيّز ـ سواء أكان منتمياً إلى حزب أم جماعة، أم كان فرداً غير منتمٍ إلى إطار تنظيمي أو تيار إيديولوجي ـ أنه يقوم باختباراته وهو في تمامِ وعيه. فلا ضير عنده في أن يضفي المعقولية على ما لا يعتبر معقولاً في حسابات الخسارة والربح. فالمعقول عند «نزيل الشارع» هو ما يفكر فيه ويرنو إليه بوصف كونه سبيلاً لخلاصه السياسي. وهذا السلوك هو سمة لازمة للممارسة الإيديولوجية التي من أبرز مزاياها، الجمع بين التعقُّل لجهة حسبان الأمور صغيرها وكبيرها، وبين الرغبة الجامحة في الوصول إلى الهدف. ولذلك فهي مزيج بين الأمرين معاً، حتى لو جاءت الرغبة مخالفة منطقياً لأحكام العقل لجهة إمكان تطبيقها. فالإيديولوجية قد لا تشعر بمشكلة الحدود بينها وبين العقل، بقدر ما يشعر العقل بتلك المشكلة حين يستقل بذاته؛ لأنه ليس من مصلحة الإيديولوجيا إزالة الالتباس، الذي يسمح

لها بهامش واسع من المناورة والمراوغة تجاه العقل[1]. بل من مصلحتها الإبقاء على صورتها العقلانية، وتقديم نفسها منظومةً من الحقائق الدافعة والفاعلة في الوقت عينه.[2]

جاذبية السياسة

في وقائع التحولات ما يؤكد أن السياسة هي مركز الجاذبية لكل فاعل إيديولوجي؛ ذاك أن مقاصد الإيديولوجيا كامنة بالأساس في العناية المطلقة بالشأن السياسي الذي لا يعادله شأن آخر. بل يجوز القول إن تلك المقاصد، شكلت الهندسة المعرفية التي يتدرّع بها كل ناشط في الحقل العام تحقيقاً لأغراضه السياسية. وثمّة من يرى، أن ما تحوزه الأجهزة الإيديولوجية من قدرات في احتواء الجماهير وتوظيف انفعالاتها، تمتد إلى النقطة التي يصبح فيها العقل عبداً لمقتضيات السياسة، أي للغاية الفعلية التي يسعى إليها المتحيّز في نضاله السياسي؛ وهي الحضور الفعال في خارطة التوازنات، وصولاً إلى المشاركة في السلطة أو السيطرة عليها.

ولأن الإيديولوجيا ذات طبيعة عملية، فإن فكرها هو من سليل هذه الطبيعة، بما يعني أن هذا الفكر يمثل، في مقام التطبيق، التجلي الفعلي للبراغماتية السياسية. وبهذا المعنى فهو «فكر لا يبحث أولياً عن الحقيقة المجردة في كمال ذاتها، وإنما عن الفكرة النافعة»، فقد تكون الفكرة

---

(1) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك ـ فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيا ونقدها**، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص39.

(2) باسكال لحود، **التفكير على الشفير ـ مسألة الطائفية في فكر ناصيف نصار** = فصل من كتاب **«اسم علم» ناصيف نصار ـ علم الاستقلال الفلسفي**، منشورات الجامعة الأنطونية، 2008، ص 166.

النافعة حقيقة أو نصف حقيقة، أو ظناً، أو تشويهاً، أو تشكيكاً، أو تمويهاً، أو ضلالاً من الضلالات أو وهماً من الأوهام. ولكن النافع في السياسة هو في الدرجة الأولى ما يساعد على الوصول إلى الحكم، أو على المحافظة عليه. وكل تفكير إيديولوجي في السياسة هو تفكير انتفاعي، وليس ذلك سوى نتيجة لطبيعة السياسة عينها.[1]

لا نسوق هذه التغطية النظرية لطبائع الإيديولوجيا وممارستها، إلّا لنبيّن الكيفية التي آل إليها التحوّل الثوري في عدد من البلاد العربية. فلقد ظهر في التجربة عموماً، والمصرية منها على الخصوص، قدرة الفعاليات المحصّنة بالفكر الإيديولوجي على الإحاطة بالشروط الداخلية للحراك، ومن ثم احتواؤه بالكامل على نحو متدرّج.

الحادث العربي الإجمالي لا يفارق سقف هذا التنظير. فإن خلاصته تشير إلى قدرة الجهاز الإيديولوجي على الْتهام كل ما هو أدنى حيلة منه، ولا سيما لجهة قصور من لم تكتمل عمارته الإيديولوجية، عن تفجير البؤر الكامنة في الوجدان العام.

ونقصد بهؤلاء عموم البيئة الليبرالية غير المنتمية، والتي وجدت ضالّتها في منظمات المجتمع المدني؛ مع الإشارة إلى أن هذه البيئة ـ على سعتها وتنوّع شاغليها ـ تستعمل العناوين نفسها التي تشكل أرضية العمل الأساس للجهاز المذكور. مع ذلك فإن هذه البيئة لم تغادر الإيديولوجيا بالمطلق، وكان ذلك واضحاً في شعاراتها ذات الوقع الرومانسي الثوري، التي ملأت صفحات المواقع الإلكترونية ومرايا الأثير

---

(1) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الإيديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 257.

اللّامتناهي. لذا، فما كان ينطبق على الأحزاب ذات السيرة الإيديولوجية العريقة، (قومية وإشتراكية وإسلامية) ينطبق كذلك ومن أوجه كثيرة، على «شباب الثورة» وغيرهم ممن ينتمون إلى «جيل الفايسبوك» و«التويتر»، وسائر تقنيات التواصل السياسي والاجتماعي؛ علماً أن أبناء هذا الجيل لم يُظهروا ما يدل على امتلاكهم ملامح إيديولوجية واضحة في مبادراتهم الثورية.

الجدير ملاحظته في عالم هؤلاء؛ أنهم، وهم يميّزون أنفسهم عن القوى السياسية والإيديولوجية التقليدية، بادروا إلى الاحتجاج، وملأوا الساحات والميادين، وأفلحوا في اجتياز خرائط التحالفات والتوازنات التقليدية، حيث فشل الآخرون. بل إن جيل الفايسبوك سيُسهم في تحطيم جُدُرِ الخوف، ويمهّد السبيل للكتلة الإيديولوجية التقليدية (الأخوان المسلمون أساساً)، أن تتوغّل في أعماق الشارع الثوري وتتحكّم بإيقاعاته ووقائعه.

في ميدان التحرير، على سبيل، المثال كان «الممهِّدون» ينفذون الجانب العملي من المهمة المفترضة للجهاز الإيديولوجي. وبهذه الطريقة كانوا يمارسون ضرباً من إيديولوجية مخصوصة، من أهم خواصّها أولوية العمل على سحر الخطاب.

لقد أنجز شباب الثورة في ميدان التحرير ما كان ينبغي على الجهاز الإيديولوجي والتنظيمي للأخوان أن ينجزه حتى يتسنّى له إدارة الانتقال المعقد من الشارع الملتهب إلى القصر الرئاسي. وعند هذه النقطة من زحف الإيديولوجيا المدوّي سوف نسلّم بأن المهمة كانت تاريخية ومعقّدة وشاقّة، ولكنها تتمتّع بقدرات إضافية على المناورة؛ ذاك أن

«حركة الأخوان»، لمّا حطّت الرحال في مقام الرئاسة لم تغادر الشارع، ولم تقطع معه صلات الوصل. فهو معها يؤازرها ويسدّد أفعالها، وستعود إليه وقت الضرورة عندما تستشعر خطراً على سلطتها قد يأتيها من الشارع عينه.

5 ـ منطق التحيّز في التحوّلات العربية:

لقد أسفر الشارع العربي عن حقيقة مؤدَّاها أن من يكتب على نفسه التحيّز، هو على يقين من أنه أخذ بالصواب. حتى أولئك الذين مارسوا لعبة العبور الإيديولوجي من اليسار الثوري إلى اليمين المحافظ، ودخلوا في إطار ما اصطلحنا عليه بـ«مثقفي ما بعد الحداثة العربية»، صار من المتعذّر محاكاتهم تبعاً لشروط ثقافتهم السابقة ومعاييرها. المسألة تبدو نسبية بامتياز، وفي تمرينات الحقل العربي، لا تفتأ هذه النسبية حتى تتأكد على نحوٍ بيِّنٍ. ومن هذا الوجه، ربما علينا أن ننطلق لإيضاح أمرين متلازمين، يفترضهما الكلام على التحيّز:

الأول: وجوب تحديد معنى التحيّز في مقام النظر والممارسة، والثاني: وجوب التمييز بين التحيّز الخلّاق والتحيّز المذموم.

أ ـ في المعنى والدلالة:

غالباً ما تفلح منطقة التحيّز الإيجابي في الجمع بين المتباينات، وفي التقريب بين المتباعدات، وفي تحقيق الوئام والتفاعل يبن الوحدة والكثرة. وهذا بالفعل، ما نرمي إليه حين نتحدث عن المُمارسة الخلّاقة للمثقّف المتحيّز؛ وهي الممارسة التي تصدر من جانبه عن تبصُّر متسامٍ بالأحداث، أو عن مبتعثٍ نبيلٍ أخذ به لتحقيق غاياته الكبرى.

فالتحيّز بالمعنى الذي نتناوله، هو من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان. فكل ما هو إنساني يحوي قدراً من التفرّد والذاتية. وإذا ما حدّدنا الحضارة بأنها كل ما صنعته يد الإنسان، فإنّ المثقف هو بالضرورة متحيّز. بل إن ما يوجد في الطبيعة يُجسّد تحيُّزاً؛ إذ إن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة. وهذه ليست عملية عشوائية، وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعّال، وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يسمّيه، أي أنه يدخله في شبكة إدراكه، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان مع كل ما يختزنه هذا العالم من أفهام ومعارف وأفكار.[1]

لكن من المفيد الإضاءة مجدداً على المفهوم، ونحن نتحدث عن التحيزات التي عصفت بالبيئات الثقافية العربية.

إذا كان التحيّز من بديهيّات التفاعل الاجتماعي، وبما هو حاصل التنوّع والتعدد في عالم الكثرة فهو بالنسبة إلى الإنسان فرداً أو جماعة، نظير قانون الجاذبية بالنسبة إلى عالم الطبيعة. فكلّ ما فيه محكوم بهذا المبدأ التكويني، وواجب عليه استطراداً، التكيُّف مع قوانينه ومقتضياته.

ذلك يعني أنّ التحيّز هو حضور في السنّة التاريخية، بينما يشير عدم التحيّز ـ وذاك محال كما مرَّ معنا ـ إلى مفارقة لهذا الحضور، بل هو في أفضل أحواله، ضربٌ من التّنحّي عن مهمّة يظنّ فاعلها أنه يحسن صنعاً

---

(1) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز ـ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، 1997، ص 19 ـ 20.

حين يُعرض عن شأنٍ لا يعنيه. ومهما اتّسعت أرض الحيلة لدى «اللاّمتحيَّز»، من أجل أن يعلن أمام الملأ حياده، فلن يقدر على ذلك. فإنه لا مناص عائدٌ إلى تحيّزٍ ما. ابتغاءً لغرض أو مصلحة أو فتنة. ففي الحقول السياسية العربية المحتدمة ما يُنبئ عن كمٍّ هائل من القيم المؤسَّسة على المنفعة. وهي حين تظهر في السلوك العام الفردي والجماعي، فإنما على صورة رياء سياسي منقطع النظير. وهذه الخصيصة المذمومة (الرياء)، غالباً ما تكون مستورة في مقام الجماعات، بادية وجلية في حياة الأفراد. ولقد بيّن علماء الأخلاق أن «المُرائي» هو من يُظهر الجميل لكي يبلغ غايته، حتى لو جاءت حصيلة عمله غير أخلاقية. أما التحيّز الخيِّر فله أوصاف مغايرة، وهو ما يترجمه الولاء إلى قضية تنتسب إلى الخير العام، فيعمل المتحيّز على العناية بها والكفاح من أجلها، والشهادة عليها بالقول والعمل. وهو إذ يفعل ذلك لا يبتغي الثناء من أحد على ما فعل، وإنما يكون عمله كله تحقيقاً للخير العام، انطلاقاً من صدق إيمانه بالقضية التي والاها وتحيّز إليها بصدق. وبذلك يصح أن نطلق على هذا النوع من الولاء: «التحيّز الخلاّق». إذ من مزايا المتحيّز داخل هذا المقام الأخذ بالخَيْريّة سبيلاً ومقصداً، حيث تتوحّد مساعيه مع غاياته إلى المدى الذي تكون فيه مقولة الإحياء الحضاري، في حركته ونشاطه، محمولة على نصاب التبصُّر الخُلُقي، كسياق ضروري لبلوغ الخاتمة السعيدة للتاريخ.

ب ـ بين التحيّز الخلاّق والتحيّز المذموم:

من البيّنات العملية على ما نحن بصدده، أن طائفة واسعة نسبياً من المثقفين العرب، ومثقفين من بلاد إسلامية ذات صلة بالحادث العربي،

انبرت إلى اعتماد منهج ذرائعي يسوّغ لانقلاباتها السياسية والفكرية، ويلبي حاجتها إلى مظلّة إيديولوجية تمنحها القدرة على تغطية مواقفها.

ولا ضير لدى هذه «الطائفة من المثقفين» لو خَلَع خصومها عليها ما هو مرذول من الصفات: كالارتداد على البديهيات، أو الإعراض عن الولاء للقضايا الوطنية، أو قبول الاحتلال الأجنبي. وهذه الصفات تكاد تشمل سائر الأطياف المشكّلة لهذه الطائفة. إذ غالباً ما يُظهر هؤلاء قولاً سياسياً يبرّرون فيه التدخّل الأجنبي بذريعة مؤداها: «الالتقاء الموضوعي مع الغرب على أرض مشتركة»، في سبيل إسقاط النظام الاستبدادي.

وإذ يمضي هذا «النوع الثقافي» إلى ما يخالف البديهيات، فإنه لا يفتأ حتى يضطر إلى البحث في قواميس الفكر السياسي ليعثر على ما يوفّر له ظلاً إيديولوجياً يمنحه اليقين.

في اختبارات التحول العربي بدا كأن الجميع بات أمام المعادلة الآتية:

أنت متحيز، فهذا معناه أنك حاضرٌ في الزمان. وأنك قابض على ناصية أمرك مهما انقلبت الموازين أو اختلَّت شروط المواجهة. ومتى كنت كذلك، فإنك لن تخسر من قناعاتك مقدار أنملة. فأنت على ولائك، ولن يملك عدوُّك أن يثنيك عنه. وحتى لو غلبك هذا العدو أو تفوُّق عليك في برهة من زمن، فإنك محمول بما أنت عليه من يقين، على قلب الصورة. فلسوف تسعى بولائك هذا إلى أن تمحو غَلَبَتَه عليك بغلبتك عليه.

6 ـ تفاؤل بعد يأس. . . أو الدخول إلى جنّة المواجهة:

لا بد من العودة مرة أخرى إلى أصل الإشكالية الأولى، وهو ما نُلَخِّصُهُ بالسؤال حول إمكان إنجاز التحول الديمقراطي في العالم العربي ـ الإسلامي، بمعزل عن الخصومة مع السيطرة الإمبريالية، وبالأخص خارج نطاق الصراع التاريخي مع الدولة اليهودية الاستيطانية في فلسطين؟

تأسيساً على مرّ، سوف تشكل الإجابة عن السؤال بداية التفكير بما يمكن أن نسميه بـ«الصواب التاريخي». وإذا كان لا مناص لكل مقولة من خارطة، فليس لمقولة الإحياء الحضاري في المدى العربي سوى إنجاز الاستقلال المعرفي شرطاً ضرورياً وأساسياً لبلوغ «الصواب» المُشار إليه.

نقطة البداية في رحلة الاستقلال المعرفي، تكمن في العثور على منطقة إدراك تستوي فيه ضرورتان تاريخيتان على نصاب واحد: أ ـ ضرورة التغيير السياسي الداخلي، ضرورة الولاء للهوية والسيادة الوطنية في مواجهة الاحتلال والغزو والهيمنة الخارجية.

اجتماع هاتين الضرورتين يقابله ـ في الحالة الثورية العربية ـ منطق معاكس يقوم على استحالة الجميع بينهما، وذلك بذريعة إمكان الفصل بين الثورة الديمقراطية ومقتضيات السيادة الوطنية.

إن ما أظهرته التحولات العربية من معطيات يؤكد السير في هذا «الإمكان»، ويطلق بالتالي، ضرباً من ثقافة سياسية تمنح «سلطان الخارج» شرعية التدخل لقلب نظام الحكم أملاً بحرية موهومة. فإذا كانت رحلة التحولات قد بدأت فعلاً، أقله في الجانب المتعلّق منها

بإسقاط أنظمة وتفكيك أحلاف، واستبدال مفاهيم، فإن تأصيل مسارات الاحتدام على قاعدة التحرّر من الهيمنة الاستعمارية والتناقض التكويني مع دولة الاستيطان، يعدُّ بحقٍّ المدخلَ الواقعي لتتّخذ الأطروحة النهضوية قوامها السوّي. بمعنى أن يجري إدخالُها في ما سميناه بـ«الصواب التاريخي». ولعل من الجائز أن نمضي أبعد من ذلك، لننظر إلى حقيقةٍ أساس يتوقف على إدراكها جدوى أي مشروع للإحياء الحضاري، عنينا بها التناقض الجوهري بين وجود إسرائيل كسليل لإمبريالية ما بعد الحداثة، وأي مسار نهضوي لشعوب المنطقة.

إن ما يمنح المشروعية المعرفية لبسط النقاش في هذا المجال، هو استحالة الجمع بين الهيمنة النيو إمبريالية وتالياً بين الوجود الإسرائيلي في المنطقة، واستئناف المشروع الحضاري في مجتمعاتنا. ولنا في المشهد الإجمالي لحركة التحول العربي ما يفصح مجدداً عن هذه الحقيقة.

هناك، بالفعل، أطروحتان تؤلفان معاً وحدة قياس معرفية لفهم جدلية التقدّم والتأخُّر التي تحكم الزمن المعاصر لبلادنا: حقيقة النهضة ووجود إسرائيل، على نحو نقيضَينِ لا يقبلان اللقاء والمصالحة.

إذ مع صعود حركة الحداثة في الغرب من القرن السابع عشر إلى بداية القرن العشرين، ظهرت أسئلة الاستنهاض في بلادنا لتشهد مع تلك الحركة، نمواً موازياً. ثمّة من أسئلة النخب العربية ما انعقد على سيرة الحداثة، سعياً إلى الأخذ بأنوارها، وتمثُّل أحوالها وحوادثها... ومنها ما انعقد على حذر وتريُّبٍ وشك حيال طوفانها الإمبريالي.

والأسئلة في الحالين جرت على نشأة سالبة؛ ففي الأولى كانت

انسحاراً بما جاء به الغرب إلينا، فيما نحن في ظلامة الاستبداد. وفي الثانية ستشهد ائتلافاً لقوى راحت تختبر بياناتها الإيديولوجية وشعاراتها الثورية في حقل المواجهة لواقع حداثوي إمبريالي أخذ يتمدد لتوطين قِيمِهِ بقوة الحديد والنار.

الحالتان ستؤسسان لأزمنة ثقافية، غالباً ما كان يُعاد إنتاجها على نصاب الأسئلة السالبة عينها. وبدا كما لَو أنَّ سؤال الإحياء الحضاري، لا يستعاد إلا لتردَّ الحملة الحداثية الإمبريالية على أعقابها. غير أن حاصل الاحتدام ظل على الدوام، ضمن سياقه الاعتيادي. فجدالية التقدم والتأخر أخذت سبيلها إلى الرسوخ، فيما صارت أسئلة النهضة أشبه بأوعية مثقوبة، فلا تصلح للمراكمة والتوالد.

كل شيء سيعود مع التوليد المتمادي للأطروحة الإسرائيلية إلى حقل التصادم. ولقد صار الكلام على الثقافي، والمعرفي، والفكري، والتنموي، والإحيائي، كلاماً غير ذي وزن، ما دام يتحرك خارج حقول المواجهات بأشكالها كافة.

ابتداءً من الظاهرة الإسرائيلية، سوف تُختزل كل الأسئلة المتعلقة بالنهضة ضمن تساؤل إجمالي عما إذا بالإمكان، انطلاقاً من فلسفة الاختصام الوجودي مع اليهودية السياسية كياناً وإيديولوجيّاً، استيلاد مسار حضاري، يصدّ الهيمنة الاستعمارية بنسختها الليبرالية الجديدة ويتوازن معها.

لقد ظل التساؤل سارياً بين النخب العربية بدون أن يتعيّن محل الإشكال الفعلي. فيما أكدت الوقائع التاريخية المتعاقبة حقيقة كون

الظاهرة الإسرائيلية هي الظاهرة الأكثر تعبيراً عن إمبريالية ما بعد الحداثة وفعالياتها الثقافية والفكرية والسياسية في بلادنا.

ما نشهده الآن هو طورٌ آخرٌ من الحراك حول وجود إسرائيل؛ إذ بقدر ما يتسم هذا الطور بالحد الأعلى من العداء لهذا الوجود، فإنه ينبسط كذلك على فرضية الالتقاء والمصالحة معها. وهذه الفرضية تنطرح اليوم على أكثر من نصاب؛ أكثرها حيوية وخطورة ما يجري على ما يسمى بـ«خطوط السلام المزعومة»، إذ تستأنف هذه الخطوط حركتها المرسومة بإتقان، بدءاً من إنهاء العداء، عبوراً إلى إنهاء الخصومة، ثم ليصَّاعد إلى ضربٍ من «حسن جوار»، إذ يُعمل على أن تتآلف الأطروحة الإسرائيلية مع العرب والمسلمين، ضمن ما يسمى بالجغرافيا الاستراتيجية الكبرى للشرق الأوسط الجديد..

فإذا كان الولاء يعني تفاني الذات تجاه قضية معينة، فذلك يسري على مجمل القضايا التي تستحق هذا الولاء.

وكلما كان خيار الولاء على النحو الأكمل، كان التفاؤل لدى حامله عنصراً مؤسساً في القول والعمل. ذاك أن «التفاؤل المدرِك» هو شرط كل تقدّم حضاري، وهو بالضبط ما ذهبنا إلى وصفه بـ «الصراع من أجل المعنى»، ذلك أن سمة المتفائل أن يحيا ضوضاء الهزيمة وعتمتها «مثلما يحيا بهجة الانتصار وشمسه الساطعة».

ذلكم هو أصل الإشكال الذي يتوقف على تدبّره والبناء عليه، خروج الشارع العربي من حيرته، ومغادرة ثوراته قلقها المقيم.

الفصل الأول

التغطية الإيديولوجية للثورات العربية

كشف الوهم الإيديولوجي بعلم سوسيولوجي

خليل أحمد خليل(*)

أيّ نظام ظالم أراد المظلومون العرب المعاصرون إسقاطه سلمياً و/ أو عنفياً ثورياً؟

يُقال في الأنظمة السياسية العربية، الملكية والجمهورية بتفاوت، إنها تُغطّي طبيعتها البدوقراطية، العسكرية عموماً، التوريثيّة/ الاستبدادية، وإنها تستعينُ في بقائها بنمطين إيديولوجيين، البروتوديمقراطي أو القَبَلي الديمقراطي من جهة، والرأسمالي العالمي الاستثماري (نعني الاستعماري، الاحتلالي والاستيطاني) المتوحّش بلا قيود، من جهة ثانية. ونقول هنا، الآن، لا مفرّ من كشف الوهم الإيديولوجي السائد عربياً بعلم سوسيولوجي (منطقي اجتماعي) صارم وثاقب؛ ذاك أن حراك العالم العربي نحو التغيير كان يصطدم، وما برح، بتغطية إيديولوجية عنوانها «القنينة يغيّرون لها الفلينة» أي الماركة، بمعنى أن الظالم يتغيّر ولكنّ الظلم يستمر.

(*) مفكر وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

ويخال المظلومون أنّ سقوط ظالم ما كافٍ لتغيّر الظلم (الظلامية والمظلومية العامة). سوسيولوجيّاً عندما تفور القنينة لا يكفي تغيير فلّينتها؛ بل ينبغي الكشف عن محتوى القنينة ذاتها، بإفراغها وحتى بكسرها، وصولاً إلى قلب النظام الذي يصبّرها مومياثياً، يضحّي بالفرعون للحفاظ على الفرعونية.

لكي يسقط نظام ظالم لا مناص من القطع مع الظلم، بتحويل المحكومين إلى حاكمين، والمظلومين إلى عادلين؛ وإلّا فإن التوهيم الإيديولوجي السياسي/الظلامي سيستمر، بوهم «أنّ الظلم بالسوية عدل في الرعية»، وبأدلجة أن «الحكم توهيم» هنا وهناك؛ إذ يكون المطلوب التحرّر من وهم الوهم وجعل الحكم حَوْكمة، شراكة في السلطة، مشاركة في الأمر العام، بعدما جُعل الواحد حاكماً للمتعدد، وجُعل المتعدّد عابداً لواحد أكبر، تارةً، وأصغر، بشري وعادي، تارة أخرى: (فلان من بعد الله. . .) (ويا ويلنا من بعد فلان. . .).

الحكمُ تعليم وتكوين

ويبقى على العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تكشف بلا هوادة خيمياء تحويل الظلم الشامل إلى عدالة عامة توهيمياً، عقدياً لا فعلياً؛ وأنْ تُركّز على نقد العورات الإيديولوجية لهذا الإنسان.

العربي، العاري سياسياً، الأعور (وله عينان لا يستعملهما) علمياً (وهو مع ذلك يُتُنَعور) أي يرى ما يسمع ـ عقلُه في أذنيه ـ ولا يرى العالم إلا صقلوبياً، بعين واحدة). والحال، سنحاول مقاربة الحال العربية من نقاط عدة:

أ ـ مكانة العلوم الإنسانية في العالم العربي؛

ب ـ الفاصلة الثورية: انقلابات، فورات، انتفاضات، ثورات؛

ج ـ التغطية الإيديولوجية لحراك العالم العربي الراهن.

وفي الختام: هل يوجد مرجع ثوري عربي - إسلامي (لبنان، فلسطين، سورية، العراق، وإيران) في الآفاق؟

أ ـ مكانة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي

1 ـ العالم العربي إمبراطورية موقوفة؟

في البحث العلمي تعلّمنا أن نسمع ما نرى؛ ولكننا تكوّنا في العالم العربي على أن نسمع (ونصدّق) ما لا نرى. ومما سمعنا أن «لكل سيف نَبْوة ولكل جواد كبوة»، وأن «العالم العربي إمبراطورية كبرى مع وقف التنفيذ». 1970 Pirennes, Hist.

وفهمنا أن الجواد الحضاري العربي قد تعب فاستراح محارباً[1]، ورأينا العالم العربي ينهض لغوياً وثقافياً منذ القرن التاسع عشر (قبل 1830، كان في لبنان مطابع ومدارس أكثر مما لدى إبراهيم باشا المصري، وكان للجزائر مدارس أكثر مما لدى فرنسا[2]. ويتحرّر جغرافياً ووطنياً على امتداد القرن العشرين، مصحوباً بنهضات مدرسية وجامعية، وبأبحاث علمية وإنسانية واجتماعية دقيقة[3]. وترافقت تلك

---

(1) انظر: جيمس ويسلر، **الحضارة العربية**، تعريب خليل أحمد خليل، 2000م.

(2) انظر: أحمد رواجية، **الإخوان والجامع**، تعريب خليل أحمد خليل، 2000م.

(3) انظر: يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع**، تحقيق خليل أحمد خليل، طبعة جديدة، 2002م.

النهضات والثورات بفورات فلسفية ـ اجتماعية، لم ترقَ بعد، على وفرتها وتنوّعها، إلى الجواب التاريخي الاجتماعي ـ العلمي أو المنطقي على سؤال: لماذا جرى تصنيف «العالم العربي» إمبراطورية موقوفة؟

وفي معرض الجواب أرى أن الحروب على العرب، منذ القرن الثالث عشر حتى اليوم، رمت إلى نَهْبِ علومهم (أكثر من مليون مخطوطة خارج مكتبات العالم العربي)، ونهب ثرواتهم المالية، عبر الجواري ـ ذوات الفروج، اللواتي يركبن السروج ـ، وبعدئذ عبر الاحتلالات وصولاً إلى النفط والغاز، أي اقتصادات الكازينو أو القمار) هذا أولاً وثانياً أنّ هذا العالم الذي يشكل 10٪ من المعمورة (14 مليون كلم2) ويسكنه 300 مليون شخص (ناهيك عن 100 مليون عربي مهاجر)، يُرى، كما تُرى كل جماعة مؤنثة، أي مائعة بمنظار تصغيري[1]. لهذا وذاك مُحيَ «العالم العربي» من خارطة الإمبراطوريات، بوصفه بدوياً بدائياً. ولو نظرنا بعين الإنصاف لوجدنا أنّ البداوة هي التي حفظته ولكنها لم تطوِّره[2]؛ وأنّ التجزئة الناجمة عن استعماره وعن تفاوت سرعات تحريره، هي التي جعلته يبدو مُفكّكاً وقابلاً للتفكيك، فجرى تصويره سوسيولوجياً تصويراً تفتيتياً.

وهنا نتساءل عن «مكانة العالم العربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية»، لعلنا نحظى برؤية مختلفة، مخالفة للخطاب الاستشراقي ومقلّديه من التائهين بين «الكوجيتو» و«الفيديو» (أو الفايسبوك)، للمثال نذكر هذه الكاريكاتورية البسيكو ـ سوسيولوجية: «وصف طبيب لامرأة

---

(1) انظر: دومينيك شفالييه، شرق من حبر (Orient d'encre).

(2) انظر: خليل أحمد خليل، **التراث العربي، من التراب إلى ناطحات السحاب**، 2009.

إطعام إبنتها لحمَ حصان؛ فذهبت بها إلى لحّام وطلبت لها «بفتاك حصان» ففعل اللحام؛ لكن البنت انفعلت وسألت أمّها: «لكن أين هو الحصان؟».

ولاحظت في أبحاثي المتواصلة، فلسفياً، وسوسيولوجياً، أننا لم نشهد بعد سوسيولوجيا للعالم العربي، وأن ما نفعله، مما يتكوّن داخل مطابخ البحث الغربي، لا يختلف كثيراً عن سؤال البنت العربية: «ماما، أين هو الحصان».

ورأيت أن «يقظة العرب» في القرن العشرين جعلتهم يراهنون على حصان برأسين ـ الجامعة الإسلامية والجامعة العربية ـ وهكذا جرى إدخال العرب في «كازينو السياسات الدولية»، المركزية والرأسمالية بامتياز (وعندما أنّ كل رأسمالية استعمارية، وكل استعمار رأسمالي)؛ وها نحن نشهد منذ مطلع القرن الواحد والعشرين «يقظات في العالم العربي، منها الفورات الجارية في بلدان عربية عدة (تونس، مصر، اليمن، ليبيا، سورية، وغيرها).

اشتغل فلاسفةٌ وعلماءُ اجتماع، عرب وغير عرب، على هذا العالم ـ بالغ التنوّع، والقادر على إعاشة 3 مليار إنسان وتشغيلهم إذا استعاد جودته، واستقلّ في تطوره الفلسفيّ والحضاري، وأعاد العقل العلمي إلى مكانته ووظيفته (البحث، والكشف، وإنتاج المعلومات، ونشرها، وإنشاء مجتمعات عالمة متعلمة، تتوّجها دول علمية/ علمانية، بمعنى أنها تسوس الجماعات بعلم، لا بِوَهم) ـ، وتمادوا في تفكيك المفكك، متوهمين أن هذا العالم العربي يستمد بقاءه من جموده، وتريّثه، وفاتهم أنه مقابل الجمود السطحي يجري في العمق تطور أرتوازي. وبين التريث

والتحديث، بدأت البُنى البدوقراطية (البروتوديمقراطية عندي وعند شلحت، والديمقراطية القبلية عند شفالييه) تتفكك جزئياً، منذرة ببداية مسار جمهورية، مضاد لمسارات العسكرة واستملاك الحكم، بالتوريث السياسي، الملكي أو الجمهوري؛ وتالياً مضاد لمسارات الاستبداد ومفاسده، ومبشّراً بحريات تفك طوق الخوف (الذي أنبت للناس أجنحة وجعلها تِفرّ إلى عالمٍ آخر مغيوب، أو إلى عالمٍ غربي مرهوب، فيه جنة وجحيم كما هي حالُ العالم العربي).

ولكنها بداية مسار تاريخي، لا أكثر، قد تشي بعد جيل أو جيلين، (وفي تقديرنا في النصف الثاني من هذا القرن)، بثورات اجتماعية/ سياسية، فلسفية وعلمية، وبتجديدٍ لعالمٍ عربيٍّ ناهضٍ ونهضوي، فيما يكون «الاتحاد الأوروبي» قد هرم وتهاوى، وتبعته الإمبراطورية الأميركية الغارقة في ديونها وحروبها.

وبعد، نرى أن الموقف بدأ يمشي كجواد تاريخي، يسأل نفسه «من أنا»؟ ليخدم روحه ويندمج في روح عصره؛ ونسأله «أين أنت»؟ لنرى مكانه. لكنْ، هل لهذا العالم العربي الحالي مخزون معرفي كافٍ لانطلاقته المنشودة؟

2 ـ المكانة العلمية للعالم العربي، بحثاً وتكويناً:

المؤسف أن الإجابة الحالية عن هذا السؤال سلبية، فعلى الخارطة العلمائية للعالم، يحتلّ العالم العربي درجة متدنية جداً (حوالى 0,5٪ من علماء العالم).

والمؤسف أكثر أن تعويض هذا النقص الفادح، لا يكون باسترجاع

المأثور الفلسفي، والاجتماعي، والعلمي عند العرب، ما قبل سقوط بغداد (1258م) أو غرناطة (1492م)، وكذلك لا يكون بإكثار المراكز العلمية/التعليمية (المدارس والجامعات) التي يلتبس فيها العلمي بالوهمي، والتاريخي بالعقدي، ويُمنع فيها الفكر الانتقادي.

ولكنْ، على علماء اجتماع العالم العربي المقبلينَ ألّا يتسرّعوا في توقّع الانتقال الفوري، الطفري أو الفجائي، من الجمود إلى التطور، ومن الوهمي إلى العلمي. وفوق ذلك، لا تكفي الحرية الفلسفية أو السياسية، لتسريع هذه النقلة، وأقصى ما تحرزه هذه الحرية هو التطور الفكري، ولكنه لا يكفي، إن لم يقترن بالإبداع[1].

وفي إحصائنا الأوّلي للمبدعين العرب في القرن العشرين، تناولنا 600 شخصية، معظمهم من الروائيين والشعراء والمفكرين، وأقلهم من علماء الإنسانيات، والاجتماعيات، والعلوم الدقيقة (الطب، الفيزياء، الرياضيات، وغيرها). ولاحظنا أن التكوين العلمي (العربي) ما انفك يجري خارج جامعات العالم العربي ومعاهده؛ وأن من أصل 500 جامعة علمية عالمية، لا نجد جامعة عالمية عربية واحدة.

وهذا يعني أنّ التكوين في العالم العربي ما زال قاصراً عن إطلاق «ثورة علمية» تنقض عقل الوهم والخيال بعقل الواقع؛ لكنّه ـ أي التكوين ـ، الآن، متقدم عما كان عليه في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ومع ذلك نتساءل: «ما جدوى أن تتكاثر مراكز التكوين العلمي

---

(1) انظر: م. ف. روا، **الافتكار، الابتكار، الانتشار**، عند تعريفه للتنمية أو التطوير.

(الوهمي)، وأن يتناقص العلماء ويتصادم العلمُ مع الوهم، أو البحث الكاشف مع التوهيم الساتر؟»

وطالما أنّ معظم العلماء العرب يبقون في مراكز تكوينهم، ولا يجري استردادهم من منفاهم، ولا تجري الاستعاضة عنهم بمكوّنات جديدة، محلية لا مستوردة (مثل سوربون الخليج، أو جامعة الملك عبدالله في جدة)، فمن المؤسف، أيضاً، ألّا نرى أبحاثاً علمية، إنسانية واجتماعية، تتناول العالم العربي برمّته كما هو، وفي إهاب تطوره الحالي والمقبل. هذا دون التقليل من أهمية الأبحاث المجزّأة التي نشهدها في غير بلد عربي ـ. والأسوأ أن الفلسفة وعلم الاجتماع هما من العلوم الممنوعة في بعض الجامعات العربية، أو المسموحة بقيود، فإجازة البحث العلمي (أطروحة دكتوراه مثلاً)، في بعض البلاد العربية، لابد أن تكون بمرسوم رئاسي وملكي؛ وفي بعض آخر تُحدّد السلطة سقف النتائج التي يجب أن يصل إليها الباحث، كأن تريد منه، مثلاً، ألّا يتعدّى سقف الفقر 20٪، فيما هو ميدانياً 80٪. وبعض السلطات تريد استطلاعاً للرأي يجيز الكلام على نسبة مؤيدين تصل إلى 99.99٪[1]. وكان المرحوم محمود أمين العالم، قد لفتني، ونحن في دمشق تحت صورة «قائدنا إلى الأبد»، إلى أن السادات قال في افتتاح مصنع للألمينيوم «إحنا عندنا آلمينيا أكثر من 100 بالمية».

وأقول لكم، ختاماً، «من يستطيع البحث العلمي في ظل «قيادات أبدية»؟!، ومَنْ يستطيع الردّ، بدون حريرة، على مستبدّي عصره؟!».

تعلمنا في مدرسة الإبداع أنّ «لا شيء يحرر العالم العربي كالحرية،

---

(1) وهذا وهم وتوهيم: انظر: ب. بورديو، **مسائل اجتماعية**.

ولا شيء يطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، هنا وفي كل مكان، سوى الإبداع العقلي».

وللعبرة العلمية أقول: «يمكنكم الاهتمام بالنفس الإنسانية على نحو كونها مكوّناً وطنيّاً، ويمكنكم الذهاب إلى المستقبل بعيون جديدة. فإذا كان الواقع قذراً، ولا تستطيع الآن تغييره، وغيّر عينيك، وغيّر عقلك».

ب ـ الفاصلة الثورية: انقلابات، فورات، انتفاضات، ثورات

يقتضي التحليلُ الترابطي للعالم العربي تناولَه كما هو، تاريخياً، وبذاته، سوسيولوجياً وإيديولوجياً، وتناوله أيضاً في محيطه العالمي المتحوّل والمتفكك دائماً، والذي يفكّك، بدوره، العالمين العربي والإسلامي، على امتداد القرن الماضي وحتى اليوم.

اندلعت الأزمة الرأسمالية الكونية منذ 2008 وصار الاتحاد الأوروبي، والولايات المتحدة، واليابان، وإسرائيل... في إهاب الانحلال أو السقوط. فيما الفاصلة الثورية في العالمين المتشابكين، العربي والإسلامي، تخوضُ معاركها الإيديولوجية والسوسيولوجية على محورين، العَوْرَبة أو الجامعة العربية، والأسلمة أو الجامعة الإسلامية، ولمّا يفضيا إلى مآل تاريخي حاسم. فالواحد العالمي الذي يلعبُ في كازينو الأمم المتعددة، وفي طليعتها الأمم العربية والإسلامية، ما انفك في حالة حرب إيديو ـ تكنولوجية على بقية العالم (G20 والآخرين)؛ والواحد العربي المرتبط بالكازينو الرأسمالي، السياسي والعسكري، يواجه حراك المتعدد العربي والإسلامي بالرأسمالية للتغطية على نظامه البدوقراطي، وسط فذلكات إيديولوجية، استشراقية/ استغرابية؛ منها،

كما أسلفنا، تغطية الاستعمار بالتحديث والعولمة والاستثمار، ومنها محلياً اندلاع حروب على أنظمة استبدادية شمولية، مافياوية بتغطية إيديولوجية، كالديمقراطية وما بعد الحداثة، مثلاً، والحال، ماذا تغطي الأدلجة الغربية ـ العربية من الواقع السوسيولوجي للعالم العربي، الذي عُومل كـ«ميّت سياسي»، والذي حين فار وثار، عاجله الحلف الأطلسي والأنظمة العربية المُعتاشة على «بوليصة تأمين أميركية» بتدخل قاتل، عبر «جامعة دول عربية» و«مجلس أمن» دولي نووي، لجعل عيون العرب ترى ما يبثه إعلام العين الإيديولوجية الواحدة، المهيمنة من خلال «التليقراطية»؟ نعم، يُحكى عن «ربيع عربي» في التليقراطية الغربية ـ الخليجية، كما في قناتي الجزيرة والعربية، وغيرهما، ولكن هذا ليس إلّا للتغطية على «خريف أميركي» إذ تمورُ احتجاجات الـ«وول ستريت» في الولايات المتحدة الأميركية، ممثِلة 99 بالمئة من الشعب الأميركي المدنيّين (الغني/ الفقير) مقابل واحد بالمئة من مالكي ثرواته وناهبي ثروات شعوب العالم، ومن ضمنها شعوب الـ G20.

وبعد، تضعنا الفاصلة الثوريّة العربية والإسلامية، مجدداً، أمام ضرورة البحث في معاملات الترابط بين الإيديولوجي والسوسيولوجي، للبناء على مفاهيم ومصطلحات مدققة، لطالما جرى تداولها إعلامياً وترويجها سوسيولوجياً بين رأي عام (أعمى بتعريفه لها، أو موهوم كما عند بورديو)، بأفق تضليلي لجماعات عقولها في آذانها (أحمد شوقي) وفي جيوبها (سلام الراسي)، هي ضحايا ما تسمع، ولا تملك العقل العلمي النقدي الكفيل بجعلها لا تسمع إلا ما ترى. أكثر من 90٪ من معلومات البشرية الراهنة هي آراء مصنعة، ومعلومات مفبركة أو مؤدلجة.

وبين الماركة والماركة المضادة، علينا أن نقرأ بتنعّم وروية بعض هذه المصطلحات (الانقلابات، الفورات، الانتفاضات، الثورات)؛ لنفهم خصائص الفاصلة الثورية العربية والإسلامية الراهنة.

أ) الانقلابات

على إيقاعِ «كلانا ذئب» الذي صاغه البحتري، قبل هوبس بقرون عدّة، وُلدت في غابات الذئاب البشرية فكرة الدولة الذئبية (Le Lviathan)، ومنها الدولة عند العرب المسلمين. وفي القرن الرابع عشر، رأى ابن خلدون أن معاوية قلب الخلافة ملكاً، أي، بتأويلنا، قَلَبَ الجمهورية الإسلامية إلى ملكية وراثية، قبلية استبدادية بطبيعتها، فصار الحكم مُلكاً بعدما أُريد له أن يكون تعقّلاً وتروّياً، لا سيفاً أعمى.

وعندنا أن الانقلاب الأول على «الجمهورية» المدينية وقع في اجتماع السقيفة، بغياب بني هاشم من سلالة قُصَيّ، جدّ النبيّ وعليّ، جامع العرب، وبتأسيس الخلافة على بعض الأعيان الحاضرين واستبعاد الجمهور من المبايعة.

فما حدث ظلّ يحدث حتى أيامنا، بانقلابات على الجمهور السياسي، وبتغطية سيفية، وبتسويغات إيديولوجية. الذي حصل في الأزمنة العربية القديمة ما برح يتكرّر في الأزمنة الحديثة، وذاك الخيار البروتوديمقراطي الذي شهدته مكّة في حكومة الملأ والذي طُبق مبتوراً ومنقوصاً في حكومات المدينة (أبو بكر، عمر) ثم (عثمان وعلي)، قُمِعَ لصالح الخيار القَبَلي (حكم الواحد للمتعدّد)، وبُني على هذا الأخير نظام السلالات الأموية، والعباسية، والفاطمية، والعثمانية إلخ).

وحدث مع كل انقلاب نقل لعاصمة الملك (المدينة والكوفة، دمشق وبغداد، قرطبة والقاهرة، إسطنبول وشتات العواصم العربية حالياً فصار العالم العربي بلا مركز وبلا عاصمة مركزية).

عربياً، يُقال الإقلاب أو الانقلابات على التقلب الذئبي في السياسة؛ ويُعنى به التغيير العنفي سواء كان سلالياً أم جمهورياً، طالما أن سياسة المخاتلة حلّت مكان الوئام والتعارف والمؤاخاة، لصالح التغالب والتناكر والظلم.

في عصرنا، درج مصطلح (Coup d'tat) منذ 1930، بترجمة نادرة «ضربة بلاط»؛ ثم درج مصطلح انقلاب عسكري (مع عزيز المصري) وشعبي (مع عبد الناصر)، حتى الديمقراطية بمعناها اليوناني (مشاركة الشعب في إنتاج السلطة) لم تنجُ من التشويه، فجرى كلام على ديمقراطية عسكرية (عزيز السيد جاسم، مثلاً).

الحاصل هو أنّ الانقلاب تُرجم عموماً إلى «ثورة» ـ مع العلم أن هذه هي الثيران (ولو وصف بعضُ الثائرين بـ«الثوري الآشوري» المجنّح؛ وأن صفة «الثوري» بالعربية لا تضاهي (Revolutionnaire) المُشْتقّة من (Revolution)، أي التطوّر المتجدد.

الأخطر عند عرب اليوم هو تزوير معنى التجدد، بدعوى أنه «عوْدٌ إلى الجدود» (الماضي هو الجديد وهو الحل للحاضر). درءاً لالتباسات الانقلابية[1]، ذهب كمال جنبلاط وآخرون إلى استعمال مصطلح

---

(1) انظر: نديم البيطار، **الإيديولوجية الانقلابية**، وفي طبعة أخرى اسم الكتاب هو **الثورية**.

«الانقلاب الجذري الشامل»، وإلى ربط التغيير بالتطور، وإلى نبذ الانقلابات العسكرية والثورات العشوائية[1].

في المصطلح الإسلامي (كما في باكستان وإيران)، احتفظ الانقلاب بمفهومه «الثوري»، لكنّه أُرفق بدالّين مميزين: إسلامي وجمهوري؛ أما في المصطلح العربي للانقلابات، فقد تراكم الدّلُّ الثوري وصار كل انقلاب عسكري، منذ عبد الناصر (1952) يحمل وَشَمَ الثورة (ثورة مصر، ثورة اليمن، ثورة العراق، ثورة ليبيا. . .)، فيما كانت الثورات الشعبية تحدث في بلدان عربية وإسلامية أخرى (فلسطين، ولبنان، والجزائر، وإيران. . .).

اللافت أن بعض تلك الانقلابات أثّرت على نقل السلطة من الملك إلى العسكر (مصر، اليمن، العراق، ليبيا)، وأن بعضها أثر على نقل السلطة من الجمهوري إلى العسكري (السودان، سورية، تونس، الجزائر موريتانيا)، مع فشل الانقلابات في المغرب؛ وأفضى بعضها (الصومال) و(ليبيا القذافية 1969 ـ 2011) إلى حالة اللاّدولة والحروب القبائلية المستدامة.

الحاصل أن الانقلابات العسكرية سمّيت «ثورات» لإسقاط التدبير الثوري عن كواهل الجماهير المعنية بالأمر. ورسمت لنفسها مساراً تناقضياً، إذْ بدأت جمهورية ولكنها عادت وترسّخت في ملكيات عسكرية (جَمَلكية أو مَلَكجية تُضارع الممالك والإمارات التوريثية العربية، من الطرازين الأموي والعباسي، أو حتى العثماني). الواقع أن

(1) انظر: ميثاق الحزب التقدّمي الاشتراكي، سنة 1949.

ما حدث انقلابياً في النصف الثاني من القرن العشرين كان انقلاباً على الملك أو الرفاق من جهة، وعلى الجمهور من جهة ثانية. فظهر التوريث بوجهيه العسكري والسلالي، وبدا أن العالم العربي مجموعة دول ذئبية، تابعة للرأسمالية المُستوحدة بعد انتحار الإتحاد السوفياتي (1991).

ب) الفورات

وُصف العالم العربي بأنه ميّت سياسياً، وأنه موقوف في إهاب إمبراطوري عسكري، توريثي، ممزّق أو مقطّع لـ «حصان البنت». وعليه كان الرّهان الأطلسي، والأميركي، والإسرائيلي والأوروبي، بامتياز، على تفكيك هذا العالم العيّان (Patient) لافتراسه بكل الأنياب الذئبية، الدراكولية (أقدمَ دراكولا الروماني على إحراق الألوف من الفقراء لحل مشكلة الفقر، فتأملوا بما فعلوه في أفغانستان، والعراق، وليبيا، والسودان، وقبل ذلك في فلسطين، ولبنان، والصومال، وبعد ذلك، ما سيحدث في البحرين واليمن، وحالياً في سورية، وفي الجزائر ربما).

مع ذلك شهد العالم العربي ما يعاكس الرهانات الأطلسية: فمن جهة تواصلت المقاومة في فلسطين ولبنان، وتمادت الممانعة في سورية والعراق، بمحرّك المفاعل الثوري الإسلامي الإيراني (الثورة الخفية الصامدة والمتطورة منذ 1979)؛ ومن جهة ثانية، نشبت منذ نهاية 2010 فورات شعبية، في البلدان التي عرفت انقلابات عسكرية (تونس، الديكتاتورية المدنية المقامة بعد اغتيال عصابة اليد الحمراء الفرنسية للمناضل النقابي الوطني فرحات حشاد، والمحولة إلى عسكرية مع العسكري زين العابدين بن علي؛ مصر، الجمهورية المُعَسْكَرة، المرشحة لتوريث سياسي قبل الإطاحة بحسني مبارك؛ ليبيا، اللادولة

المقصوفة أطلسياً حتى قتل القذافي في 20/ 10/ 2011؛ واليمن، الملغومة بغير سلاح وجهة؛ وسورية، الجمهورية العربية الحليفة لثورة إيران وللمقاومة اللبنانية ـ الفلسطينية، الممتحنة حالياً في توريثها السياسي (2000) العربي الوحيد الناجح حتى تاريخه...)؛ وفي بلدان أخرى (البحرين، الأردن، المغرب، السعودية...) قُمع معظمها أو أحبط؛ لكنها ما انفكّت كامنة كمون النار في الحَطَب، ومرشحة للتحول إلى ثورات، نعني انقلابات شعبية جذرية شاملة، قد تتخللها تغالبات أو حروب «أهلية» محرّكة أطلسياً وخليجياً.

ج) الانتفاضات

لا جَرَمَ أنّ العالم العربي في فورانه الحالي يُنذر بفيض من التقلّبات، يحرّكها المحركان الإيديولوجي (العدلُ في الإسلام هو الحلّ للأمن الذي وعد به رب البيت) والاقتصادي (الخروج من دوامات اقتصاد الكازينو وسياساته الأطلسية، إلى واحات الاقتصاد الإنتاجي، اللاريعي حصْراً).

إنما الإنتفاضات المطلبية والإصلاحية التي يثيرها جمهور عربي/ إسلامي فوار وشبه متشكل أو منتظم، لا ترقى بعد إلى مصاف الانقلابات العسكرية الخفية الحاصلة في تونس ومصر، بتورية ديمقراطية (سقوط الحاكم مع بقاء حكمه حتى الآن)، ولا العمليات العسكرية التدميرية الحادثة في ليبيا. فماذا يُقال، والحال نفسه، على انتفاضات البحرين واليمن وسورية؟

إن طبيعة الدول الذئبية تشي بالتقلبات الافتجائية، بدعوى البقاء في الحكم (ألف قلْبة ولا غلبة)، وإزاحة الحاكم لإراحة الحكم، طالما أن

المُتَخَلِّق (أي الحاكم المتقلّب) لم يعد مُريحاً في أدائه التوريثي/ الاستبدادي (مراضاة المتخلِّق صعبة). لكن المخلوقات (المتعددة) حين تُجوّع وتهمّش، تجهّل وتعطّل عن العمل، تأكل المتخلّق (الواحد): تقتله (ليبيا)، ترحله (تونس)، تحاكمه (مصر)؛ تقصفه (اليمن)، تصفّق له جزئياً (سورية)، وما برح معظمها ينتظر أو يُقمع (مجلس التعاون الخليجي وحلفاؤه العرب والأجانب).

د) الثورات

لم ينعم العالم العربي بثورات شعبية جذرية شاملة، تنقل الحكم من الواحد (المحلي أو الأجنبي) إلى المتعدد (العربي والإسلامي المستقل فعلاً) إلا إعلامياً وإيديولوجياً. وما برحت الفاصلة الثورية تنتظر نقطتها التاريخية. في إيران، «الثورية الخفية»، رأى تييري كوين أنّ ثورة الجمهورية الإسلامية في إيران هي بالنسبة إلى العالم الإسلامي أهم من الثورة الفرنسية بالنسبة إلى أوروبا. ونرى، بلا إسقاط إيديولوجي، أن المحرّك الثوري الإيراني، الممانع لأميركا وإسرائيل، هو أحد المكونات الراهنة لحراك العالم العربي المصدوم بمحرك مضادّ، تمثله القاعدة، وتغذيه الوهابية، وتستثمره الذئاب الأطلسية.

ومهما تكنْ الحال، فإن العالم العربي يفور، ينتفض؛ وإنه قد يثور وينقلب. وعندنا أنّ من المبكّر الأخذ بما يُشاع إيديولوجياً عن «ثورات» الربيع العربي، طالما أن هذا الأخير لا يزال في بداياته، وطالما أن العسكريين ما برحوا في الحكم، ولما يعودوا إلى ثكناتهم، تاركين الجمهور (المتعدد) يحكم نفسَه بصوته، بعدما حُوكم طويلاً بموته في حياته.

الثورات كامنة، قائمة وربما قادمة. مؤشراتها ستكون سوسيولوجية، لا إيديولوجية إعلامية: حلول المدنيين مكان العسكريين، محاكمة الظالمين والناهبين، والفاسدين والقاتلين؛ وتطوير البُنى القبلية إلى بنى جتماعية مدنية مُحدّثة، تعمل تلقائياً بمحركات اقتصادية إنتاجية (اليد تعمل، لا المال ولا الريع النفطي فحسب)، مستقلة عن الرأسمالية المافياوية العالمية والمحلية.

جـ ـ التغطية الإيديولوجية لحراك العالم العربي الراهن

ترمي سياسات اقتصاد الكازينو العالمي (G20) إلى تغطية سلوك حكامه ـ ومعهم معظم حكام العالم العربي الراهن ـ بمايّو (اسم مصممه الفرنسي Maillot) الديمقراطية، الذي لا يكاد يستر عورات المافيات السلطوية (المارقة، بنظر فوكو).

وها هو المايّو الديمقراطي يكشف وهم الرأسمالية المافياوية، بدءاً من إسرائيل (المستوطنة النووية الموهومة)، والاتّحاد الأوروبيّ (المستعمَرة الأميركية المستذئبة)، وصولاً إلى الولايات المتحدة، الإمبراطورية التي تسير في مهبات السقوط المتنامي، فضلاً عن «النمور الآسيوية» وما يماثلها من نمور صينية وهندية وروسية.

والحال، علينا تحليل الواقع العربي الفوار حالياً، في ضوء وعلى إيقاع الانهيارات الإمبراطورية الرأسمالية؛ إذ الدول الأكثر مالاً وديوناً هي الأكثر حروباً واستذآباً. ونحن نحاكي سمير أمين في فلسفة المركز والأطراف: فما يقع الآن في قلب العالم العربي وأطرافه هو انعكاس مزمن لما يجري في مراكز الرأسمالية المافياوية.

فقد جرى اعتماد الانفتاح (الليبرالية المحافظة والجديدة) في مصر وسواها، لتغطية الرأسمالية في عالم عربي موقوف عن التطور، بفعل رأسمالية عالمية استزلامية تعكس منذ 2008 أزماتها المتفاقمة على أطرافها الرأسمالية المُسْتَزلمة؛ وعليه، أخذ اقتصاد الكازينو الأميركي يتهدد سياسات الكازينو العالمي (192 دولة، معظمها فاسدة ومارقة)؛ وكما الديمقراطية المافياوية، المُرَسْمَلة والمُعسكَرة، صارت الإيديولوجيات في العالمين العربي و/أو الإسلامي، على محك التساؤل:

* ماذا غطّت العروبة؟

* ماذا كشفت الأسلمة؟

لقد تداخلت حالياً العَوْربة والأسلمة من خلال الحراك الشعبي (التظاهرات المليونية مع أو ضد الحاكم)، الذي وُصف بـ«انقلاب شعبي»[1].

وبات السؤال التاريخي: ماذا بعد؟ من يقلب العسكر؟ الانتخاب أم الانقلاب؟ هذا ما ستأتي أجوبته من أرحام التاريخ الآتي وأفواهه، وما باح به الفم الشعبي العربي حتى الآن لم يشتمل بعد على سرّ الثورات العربية المنتظَرة.

أما المُنْتظِر التاريخي فهو أنتم!، وهذا المنتظر ما انفكّ يتكوّن: «قُوم يا مصري، غَيْر الحرية مش محتاج!»؛ وفي عدن «نريد بلادنا... أعيدوا لنا بلادنا»؛ وفي كل مكان: «ارحل...»؛ و«ثورتنا ثورة كرامة

(1) انظر: سمير التنير، **الانقلاب الشعبي في الوطن العربي**، دار الفارابي، بيروت، 2011.

مثل ثورة جوع»؛ «حرية، حرية، حرية»؛ «الشعب يريد محاكمة الحكام»؛ «إسقاط النظام»؛ «إصلاح النظام» (البحرين)؛ وفي لبنان تداعيات: «إسقاط العمود الكهربائي... إسقاط البلدية... إلغاء الطائفية»؛ وفي ساحات التحرير والاستشهاد كلمتان: «الله... الحرية».

ختام: هل ثمة مرجع ثوري عربي ـ إسلامي؟

في محاق العالم العربي صوتان: «ويحُ العرب من حَبَلِهم إذا اضطرب»، «ويحُ العرب من حكامهم؛ فإنهم إذا رضعوا حليب السلطة لا يُفطمون».

وفي محاق الرأسمالية المافياوية، ذئبان أو «دراكولان»: السارق والمارق، الشبّيح والبلطجي، القاتل والنصّاب. وبين المحاقَيْن أغبياء/ أغنياء، ومرجع ثوري عربي ـ إسلامي، عمّد الربيع العربي المقاوم بالدم في لبنان وفلسطين، وفي العراق وسورية، وما برح متكئاً على هضبة الثورة الخفيّة في جمهورية الإسلام الإيرانية، فيما البحرين والخليج يجذفان، استشهاداً وانتظاراً، عكس التيارات الخليجية/ الأميركية/ الإسرائيلية/ الأوروبية. هذا المخمّس الثوري، نجمة الثورة الخماسية، تضيء معاً أو تنطفئ معاً.

هذا هو الرهان الجيو ـ استراتيجي الذي يغطي إيديولوجياً فضاء الممانعة العربية الإسلامية. فمن سيكسِبُ الرهان: المحاق الغربي ـ الإسرائيلي أم الهلال الثوري العربي الإسلامي؟ عندما يكتمل البَدْرُ، تعود الدائرة إلى نقطة بيكارها الثوري، ويستعيد المتعدد الشعبي صولجان الواحد الدراكولي.

فلا بد للسوسيولوجيا من قراءة الإيديولوجيا، لعلّ القراءة تحرّر

العقول المأسورة، تحرّر الأوكسجين الذي جمدته الرأسمالية المافياوية في مصارفها وكازينوهاتها، وتقوم (مومو)، الطفلة الباحثة عن الحصان، بإماطة «مايّو» الظالمين العالميين، وترى حصاناً جديداً يصهل خراً، مبدعاً، في مرابع العالم العربي والإسلامي.

«الثورة» كمحادثةٍ مجتمعية كبرى

د. فؤاد خليل(*)

ورد في أطروحة استشراقية «أن الشرقي مفطور على الاستبداد، وأن قدر الشرق هو أن يخضع للغرب». وكدنا نحن أبناء بلاد الشمس أن نصدّق تلك الأطروحة، بعد أن أثقل علينا استبداد النظام العربي دهراً طويلاً، وأحلّ اليأسَ زائرَ مواتٍ بين ظهرانينا.

لكنّ الصدق ظهر بتاريخ 17 كانون الأول عام 2010، عندما وجّه محمد البوعزيزي كتاباً قال فيه: «إنَّ الشرقي يتوافر، كما سائر الخلق، على ذاتٍ تُناقِضُ الاستبداد، وأن الشرق بنى، كمَا العوالم الأخرى، كينونة ترفض الذل والتبعية».

أمّا ما يقوله بعض الاستشراق في جنسنا (أي العرب)، فذاك حكم لا يصدر إلا عن فكر استعلائي وعنصري، ما عاد يجد مكاناً له إلا في متحف الأثريات الإيديولوجية البائدة.

(*) باحث في علم الاجتماع السياسي.

من تلك الذات خرج البوعزيزي على استبداد السلطة بالأجساد المجتمعية. فلم يكن، وهو يحرق جسده، ذاتاً خارجة على نفسها، بل كان يعبّر عن كينونة الـ«نحن» عندما يصل حراكها التراكمي إلى درجاته العليا. إنه، بهذا المعنى، الْتماعةُ التاريخ في لحظة دفِقَة من التراكم الكمي إلى التحول النوعي. وهكذا مثلت ذات البوعزيزي الـ«نحن» المجتمعية في تلك اللحظة. فكان أن ابتدأ تاريخ جديد في تونس وانبنى مشهد مجتمعي من طراز مختلف.

1 ـ لقد انتفض الشعب التونسي ضد نظامه السياسي المستبد، فتقاطب الصراع بين الحرية، والاستبداد، والعدالة، والظلم، والديمقراطية، والقمع؛ وانفتح على مجرى تصاعدي، ما لبث مآله أن اقتلع رمز الاستبداد من «البلد الأخضر» في 14 كانون الثاني عام 2011. إنه الصراع بين الدهر والتاريخ، فالدهر يحيل إلى غاية السلطة في تأبيد القمع؛ والتاريخ يخيل إلى غاية الفرد والمجتمع في الظفر بالحرية.

وأثمر الصراع تحوّل فكرة التغيير إلى «تيار حيوي دافق»، أو إلى «محرك أول» للفرد والمجتمع في البلاد العربية. ذلك أن الاستبداد العربي واحد في جوهره، وإن تعددت مظاهره وألوانه. وشرع «المحرك الأول» يجول في كل مكان عربي.

فكانت محطته الثانية في مصر، وسرعان ما وجد حاملَه في حركةٍ شعبيةٍ غير مسبوقة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، وطُرح شعار «الشعب يريد اسقاط النظام»، للدلالة على شرعية الحرية والديمقراطية ضداً للنظام الأمني المستبد.

وبذلك تكون الحركة قد انبنت في انتفاضة أو في «ثورة» ديمقراطية ضد الاستبداد، ومع احتدام الصراع وشموله على غير صعيد، أمكن «للثورة» المصرية أن تقتلع، كما الانتفاضة التونسية، رمز الاستبداد من أرض الكنانة في 11 شباط من العام 2011. وأمكن تالياً «للمحرك» أن يتابع جولانه في الفضاء العربي كلّه.

2 ـ أمام هذا المشهد التاريخي الجديد، قيل كثيراً وكتب أكثر في «ثورتي» تونس ومصر. وقد جرى القول والكتابة في عفوية «الثورة»، وأسبابها، وطبيعتها، وبرنامجها، وقيادتها، وآفاق تطورها. . . ولا نظن من المفيد أن نقارب هذه العناوين من منظور سياسي بعد أن شغل المتن الأوسع من الأحاديث والكتابات. ولذلك، آثرنا أن نتناول المشهد من منظور سوسيو ـ معرفي يربط فكرة التغيير بالأطر المجتمعية، كما تتبدى جدليتها التاريخية الراهنة في الواقع العربي.

3 ـ على هذا، فإن أي نظرة معمقة إلى طبيعة الانتفاضة أو «الثورة» في كل من تونس ومصر، وإلى مسارها أو جدليتها، تتيح الخلوص إلى جملة من الحقائق الملموسة، أيّاً يكن المآل الذي سيفضي إليه التغيير.

4 ـ ما جرى في مصر وتونس هو «ثورة» ديمقراطية ضد الاستبداد، أو هو حركة تغيير ديمقراطي بوسائل سلمية. وقد تشكلت هذه الحركة من كتلة شبابية وازنة، لكنها اشتملت كذلك على فئات مجتمعية تغطي أطياف المجتمع وحساسياته كلها.

ـ إزاء طبيعة كهذه، لا يعود منصفاً القول: إنَّ حركة التغيير كانت

عفوية، أو تلقائية، أو أنها تفتقر إلى القيادة. كما لا يصح الاعتقاد بأن الحركة كانت تتوافر على تنظيم «حديدي»، أو على قيادة كاريزمية.

وما بين الحدين تكمن حقيقة أخرى، إذ ما إن «تماهت» ذات البوعزيزي مع الـ«نحن» المجتمعية، في رفض استبداد السلطة، حتى انتفضت الـ«نحن» ضد النظام.

فكانت انتفاضتها تعبر عن إرادة عامة ذات قصد، معلوم قيادتَها الجماعية العضوية في مجرى الانتفاضة بالذات.

- وعلى أساس الحقيقة أعلاه، أثبتت الثورة أن الصراع المجتمعي، حين ينتظم على قواعد سياسية: قمع/حرية، استبداد/ديمقراطية، احتكار/عدالة...، يحفظ وحدة المجتمع ويبني السياسة على المجال العام. وفي المقابل ظهر في عدد من البلدان العربية، أن الصراع حين ينتظم على قواعد طائفية وقبلية وإثنيّة (كما في العراق ولبنان...) يهدد وحدة المجتمع ويبني السياسة على المجال الفئوي الخاص، وهو المجال الذي يستولد كل أشكال الصراع الأهلي المدمر.

- وأدّت وسائل الإعلام والاتصال الحديثة (فايسبوك - تويتر - يوتيوب)، دوراً رئيساً في تمتين الوحدة المجتمعية، إذ أمكنها أن تصنع في المجتمع مساحة شبكية واسعة، للتواصل والتفاعل بين الأفراد والجماعات حول برنامج سياسي موحّد، وخصوصاً حول فكرة التغيير.

هنا يكون المجتمع قد أظهر أن ديناميات تفاعله وتواصله، لا تقوم

على تبادل المنافع والخدمات الفردية فحسب، أي على سرديات صغرى (كما ترى نظريات سوسيولوجية معاصرة)؛ بل تقوم أيضاً على سرديات كبرى تتبادل الأفكار والنظريات العامة، سواء أكانت على الصعيد السياسي، أم الاقتصادي، أم الوطني.

- ومن السرديات الكبرى التي روتها «الثورة»، أن النيوليبرالية في البلاد العربية فشلت في تحقيق التنمية بكل مسمياتها المعهودة، وأن المنظّمات غير الحكوميّة، المحلية منها والدولية، أخفقت هي الأخرى في مشاريعها التنموية، لأنها نظرت إلى المجتمع بصفته أجزاءً أو قطاعاتٍ متجاورة؛ أي أنها أخذت بنظرةٍ ما بعد حداثية تنظر إلى المجتمع على أنه محادثة صغرى، بينما هو يشكل محادثة كبرى. «والثورة لا تكون إلّا بهذه المحادثة...».

- وما حملته «المحادثة الماكروية» هو أن المجتمع تركيب متنوّع، ولا يمكن لأي مكوّن من مكوناته أن يحتكر تمثيله، وهذا ما أكّدته وقائع «الثورة»؛ إذ لم يقو أي حزب، أو تنظيم، أو حركة على مصادرة النطق باسمها، ذلك أن كتلتها المجتمعية الأوسع هي كتلة غير حزبية وذات طابع مدني وديمقراطي.

وهو ما تجلى في شعارات الحرية، والكرامة، والديمقراطية، والعدالة، والدولة المدنية، وتداول السلطة... إلخ. وتكشف هذه الشعارات، أن الوطني أخذ يتأسس في مجرى «الثورة» على المجتمعي. إذ إنّ «الثائر» لا يطالب بالحرية لنفسه ويمنعها عن غيره، ولا يدعو إلى العدالة ويقطع دعوته عن سواه، ولا ينادي بالكرامة ويحجب نداءه عن الآخر.

وتلك هي تجربة ربما تكون الأولى في تحرير الوطني والقومي (العروبة) من شكلهما الرسمي أو السلطوي، أي من الشكل الذي أسرهما في إيديولوجيا لا تنتج سوى التناقض بين الخطاب والممارسة.

5 ـ إن الثورة في كل من تونس ومصر، جعلت فكرة التغيير محركاً حيوياً للبلدان العربية في مرحلتها الراهنة. وكشفت أن التغيير، لن يقع فيها على نموذج واحد، بل سوف يكون لكل بلد شكله التغييري الخاص.

كما أمكن للثورة أن تغذّي الثقافة النقدية ضدّ ثقافة التبرير والطاعة وهكذا، إذا كان نقد الاستبداد هو ثورة فكرية؛ فإن الثورة عليه هي بناء أفكار الحداثة، والديمقراطية، والعدالة مجتمعياً.

الداخل والخارج في الحراك العربي

أ ـ تصوران في الحراك:

بعد أن أمكن للحراك الشعبي في تونس ومصر، أن يطيح خلال فترة قصيرة برئيسي البلدين؛ نشأ اعتقاد فكري وسياسي يفيد أنّ الحراك في أي بلدٍ عربي، سوف يُحاكي الحالتين السابقتين، أي أنه سوف يجري على الوتيرة نفسها، ويصل إلى المآل عينه. لكن هذا الاعتقاد وقع في تفاؤل غير محسوب، إذ لم يقرّه الواقع ولم يشهد له مجراه اللاحق.

وما ظهر للعيان في باب الوقائع، أنّه مُذْ طلب مجلس الجامعة العربية، وهو مجلس للاعتدال العربي «الطافح بالعقلانية الوهابية

وأخواتها»، حماية المدنيين في ليبيا، دخل الحراك العربي في منعطفٍ جديدٍ وتحوّل إلى مسارٍ معقّد ومتشابك على غير صعيد.

والحال، إذا كان الغرب الكولونيالي قد شهد ارتباكاً سياسياً في أثناء الانتفاضتين التونسية والمصرية، فإنه استطاع من بوابة الحالة الليبية، أن يجد شروطاً أفضل لكي يتمدد في تدخله في حراك كل بلد عربي.

ب ـ آليات تدخُّل الغرب الكولونيالي في الحراك العربي

تبدّى هذا التدخّل في أشكال وصيغ مختلفة ناجمة عن ظروف الحراك وأحواله. في هذا المساق، انبرت أوساط ومنابر في الإعلام وفي السياسة، تصوّر الحراك المجتمعي التغييري في البلدان العربية، أنه من صناعة الخارج وتحديداً من صناعة الغرب الكولونيالي. وهي صناعة تنشد إعادة بناء المشهد الإقليمي، بما يتلاءم مع خطط الغرب ومشاريعه الاستراتيجية.

وغذّى هذا التصور منطقه، بعدما تعقّد المسار الحراكي وتقاطب فيه الداخلي والخارجي، وطغى عليه دور الخارج في حالات عربية محددة (ليبيا)، وانكشفت معاييره المزدوجة في التعامل مع حالات أخرى (اليمن ـ البحرين ـ سوريا). وأياً يكن الأمر، يبقى التصوّر أعلاه يُعبّر عن نمط من التفكير أقل ما يُقال فيه إنّه ميتافيزيقي في متغيّر دينويّ، أي ذاك التفكير الذي يعزو حدوث الواقعة إلى أسباب تقع خارجها، لا إلى أسباب تكمن في داخلها بالذات.

ومع فهم الواقعة على هذا النحو، تكون تلك الأوساط قد أوثقت نفسها بحبائل الإيديولوجيا التي تزيّف حقائق الواقع أو تطمسها.

وفي المقابل؛ ثمة من انبرى يصوّر الحراك أنه قد انتظم على

أساس دينامية داخلية خالصة بدون أي تدخّل خارجي. وإذا أراد بعضهم أن يكون رحب التفكير، فإنّه يعترف بقسط أو بآخر من هذا التدخّل؛ لكنه يقلّل من أهميته أو من فعله وتأثيره، ولا يضعه كما يستدعي النظر الموضوعي في نصابه الحقيقي.

ويأتي هذا التصوّر تعبيراً عن ضرب من تفكير يمكن وصفه بأنه اختزالي في متغير دينويّ ذي غير بُعْد؛ أي ذاك التفكير الذي لا يقف إلّا على العلل الداخلية للواقعة. ومع إدراك كهذا، يجري إخفاء مكون من مكونات الحقيقة أو الافتئات عليه.

جدليّة تاريخية:

وبعيداً من هذين التصوّرين، تتحدد علاقة الداخل والخارج، في واقعة الحراك العربي، من خلال جدلية تاريخية بين الطرفين.

فالداخل لا ينعزل في فعله عن الخارج، والخارج لا يحضر في فعله إلا في الداخل. ويمكن تدقيق هذه العلاقة بالقول: «إنّ الداخل هو الذي يُحدِّد فعل الخارج عليه، وما قد يصل إليه من مدى وتأثير، كما يحدد أشكال حضوره وتبدّياته سواء المباشر منها أم غير المباشر»..

كذا تفسّر الجدلية تاريخ التدخل الخارجي في بلادنا، أي أن الخارج الغربي الكولونيالي، وجد مرتكزات داخلية لتدخّله السياسي والعسكري، وقد تمثلت في أنظمة تابعة ومستبدة، وفي اقتصاد ريعي، وفي نخب فكرية وسياسية وإعلامية قتلت فيها كرامة الوطن.

ثم سوّغت فعلها الجرمي باحتفالية إيديولوجية تحت عنوان رفض اللغة الكلاسيكية، نحو: السيطرة الكولونيالية ـ المشروع الغربي

الكولونيالي ـ التبعية ـ الوطنية ـ القومية. والأخذ بلغة معاصرة من مثل: المجتمع الدولي «وفي عداده بالطبع بنغلادش على ما يدلّ المصطلح»! ـ شرعية مجلس الأمن الدولي ـ السوق العالمية ـ الطائفية ـ المذهبية ـ القبلية ـ الإثنية... إلخ.

وما تَعتَزُّ به تلك النُّخَب، أنها مع استخدام كل «مفردة عصرية»، تؤكّد تناسلها من حُمّى السلالات المستبدة، ومن ثقافة القناصل الإنثروبولوجية.

بتعبيرٍ آخر، إن التدخل الخارجي في بلادنا (بمعنى السيطرة والإخضاع والنهب)، يتلازم مع الاستبداد والتبعيّة، وثقافة التبرير أو محاكاة الغالب. وهذه أقانيم ثلاثة ما فتئت تشكّل خزيناً يستثمره التدخل ويسيّله في أرصدته الاستراتيجية.

حركة مضادة للتغيير:

وها هو الخزين يسيل في حسابات غربية متنوّعة، فما يجري في أحد مشاهد الحراك العربي، أن الغرب الكولونيالي سارع بعد مصر وتونس، أي بعد أن تجاوز ارتباكه السياسي، إلى وضع خطة للتدخّل في المسار الحراكي. وأفصحت خطته عن بناء حركة مضادة للتغيير الوطني الديمقراطي في البلدان العربية، وقد انضوت إلى جانبه ممالك الخليج وإماراته، فنشأ مشهد جديد بعدما تحوّلت تلك الحركة عنصراً رئيساً من مكوناته.

وهكذا، جاء التدخّل العسكري الغربي في ليبيا بمشاركة خليجية مباشرة، يتوخّى وصاية الغرب على حراكها الشعبي، وفرض إملاءاته

السياسية، وتأمين مصالحه الاقتصادية، مع كلفة قد تصل إلى حد تدمير بنيان الدولة الليبية.

وفي اليمن تحاول الحركة المضادة أن تحتوي حراكة الديمقراطي بأشكالٍ مختلفة، أو أن توجهه وتتحكّم بمساره ومآله، لئلّا يخرج «البلد السعيد» عن التوازن الجيو ـ سياسي الخليجي، الذي يحميه الغرب الكولونيالي، ولكي يصبح تالياً مجالاً ملحقاً بالبترو دولار السلالي.

واندفعت الحركة نفسها إلى أبعد من الاحتواء، في البحرين؛ إذ سرعان ما تدخلت فيه عسكرياً تحت عنوان «باهر» هو درع الجزيرة. وكانت ذريعتها في التدخل، أن الحراك البحريني موجّه من الخارج الإيراني، وأنّه ذو صيغة طائفية معلومة. كأنما التدخل الخارجي في نظر الحركة المضادة لا يصنّف خطراً إلّا إذا صدر من إيران. أما إذا صدر من الغرب يكون تدخلاً مباركاً، حتى مع قواعده العسكرية الدائمة. أو كأنما الحرية والعدالة والكرامة تخصّ طوائف ومذاهب دون أخرى.

ولذلك حاذر «أهل البركة» في البلاد الغربية الحديث عن التدخل العسكري السعودي في البحرين، وعن قمع حراكه الشعبي. وحين تحدثوا، قدموا النصح في «الحوار العقلاني» فحسب، فكان حديثهم يكشف عن التسوية التاريخية بين الغرب الكولونيالي وأنظمة الخليج العربي في أقانيمها الثلاثة: الاستبداد، والتبعيّة، وثقافة التبرير أو الخضوع. وعنوان الأخيرة: «أطال الله عمرك»، وهو الفاتحة الدينوية السائدة في ممالك وإمارات التقليد المحروسة بالعسكر الغربي ضد التغيير الديمقراطي.

وأي مقترب موضوعي يتناول الأوضاع السورية، لا يستطيع إلّا أن يؤكد على ثلاث حقائق: الأولى أنَّ الحراك المجتمعي في سوريا هو حراك أصيل، يجد جذوره في أزمات البنية المجتمعية، وفي طبيعة العلاقة القائمة بين النظام والشعب، وهي من الطبيعة نفسها السائدة بين الأنظمة العربية وشعوبها.

والثانية، إن فكرة التغيير أضحت المبدأ المحرك للسلوك الفردي والجماعي في بلاد العرب، وسوريا ليست مجالاً معزولاً، أو أنها استثناء يستغلق على الجَوَلان التاريخي لتلك الفكرة.

والثالثة، إن إشعاع التغيير المصري، لا بد له من أن يلتمع في كل بلد عربي وخصوصاً في سوريا. ذلك أن البلدين شكّلا الدائرة المركزية في تاريخ الوطن العربي القديم والمعاصر.

وعلى هذا، لقد استولد الداخل السوري حراكه الديمقراطي في بيئة مؤاتية بغضّ النظر عن حجمه ومدى اتّساعه، وهو ما زال يتميّز بأن أغلبه ينادي بالشكل الإصلاحي للتغيير.

وربما يرجع ذلك إلى أنّ الحراك لم يتوسع من حيث فئاته المجتمعية وكتله الشعبية في المدن الكبرى، أي أنه لم يبنِ بعد توازناً متكافئاً مع قوى النظام لكي تتنامى أهدافه. أو ربما يرجع الأمر إلى دراية عقلانية لدى قادته. فاللحظة التاريخية الراهنة بصفتها لحظة انتقالية تفرض شكلها التغييري المتاح والممكن؛ وهو الشكل الإصلاحي. أما الشكل الجذري للتغيير تحت عنوان تغيير النظام، فإنه قد يعصف لا بالوجود الكياني السوري فحسب، بل كذلك بالمنظومة الكيانية لبلاد الشام على حد سواء.

والمقترب نفسه يلحظ تدخلاً خارجياً في سوريا؛ إذ تناصرُ الغرب والخليج بالضغط على النظام ليس من أجل رعاية حراك الثورة الديمقراطي، (فمن يحكم بلدانا من غير دساتير (الخليج)، لا يؤتمن على حق وضعي ولا على شرع مقدس)، بل من أجل تغيير مواقف النظام من إيران والمقاومات العربية. وقد يذهب أهل التناصر إلى دعم طرف من هنا أو آخر من هناك، للعبث بالأمن الداخلي السوري، وربما تخريب البصرة من أجل الظفر بالسلطة.

غير أن التدخّل لا يسوّغ لجوء النظام في سوريا إلى النهج الأمني في التعامل مع الحراك الديمقراطي السلمي. فمثل هذا النهج يعقّد الأزمة في الداخل ويطيل أمدها، وقد يحوّلها إلى مأزق مفتوح. ثم إنه يهدي الخارج ذرائع مجانية من أجل «تشريع» تدخّله ومضاعفته بصور شتى. كما لا يمكن للقمع أن يقدّم أي حل أو جواب حقيقي عن الأزمة. فالجواب يكمن أوّلاً وأخيراً في السياسة. وأوّله اعتراف النظام بقوى الحراك، وأن يدعو إلى حوار وطني حقيقي حول الإصلاح على أساس دينامية انتقالية، لا ضير في أن تكون ممتدة نسبياً في الزمن. وآخره لكي يعبر بسوريا إلى دولة ديمقراطية حداثية، ويرسّخ بالتالي ركائز سياسته الخارجية.

الكتلة المدنية، صمّام الأمان:

إنّ الحركة المضادة للتغيير، لن تتوقّف عن محاولات استيعاب الحراك الديمقراطي العربي، والتحكّم بمآلاته عن طريق وسائل متنوعة؛ كالرشاوى المالية، والإغراءات السياسية، والتطييف، والتمذهب،

واستبدال مصدر العداوة، وذلك من أجل أن يجدد الغرب سيطرته الكولونيالية على بلادنا؛ ولكي ينشر الخليج عباءته على النظام العربي قيد التشكّل والانبناء.

لكن التدخل الخارجي (أو الحركة المضادة) ليس قدراً علوياً؛ إذ إن فعله يتوقف على رد الحراك في كل بلد عربي عليه.

وهذا ما يقتضي وعي كل من الأهداف الغربية والخليجية، والأخذ بسياسة وطنية تحفظ استقلال الوطن وتحمي وحدته الكيانية، لئلاّ يغرق في خطر التمزّق القبلي، أو الطائفي، أو الإثني، وهو خطر حرب أهلية يحوم شبحها في غير كيان غربي.

ومع ذلك، يبقى صمّام الأمان بوجه هذه الحركة متمثّلاً في الكتلة المدنية الديمقراطية للحراك، التي أخذت، بدءاً من مصر، تؤسس الديمقراطي على المجتمعي والوطني، أي أخذت تزاوج للمرة الأولى في التجربة العربية بين العدالة والديمقراطية من جهة، وبين أن يكون النظام ديمقراطياً ووطنياً في آن واحد، وأن يغيّر منطق الأمن السياسي ويفك أسر الدولة من النظام من جهة أخرى.

هنا قد يخرج فاعل من تلك الكتلة ويسأل: «متى ستنتهي السيطرة الغربية على بلادنا؟»، فيجيبه فاعل عربي آخر: «عندما تنتهي سلالة الرؤساء وتغادر العباءة قصرها الملكي، وتعود إلى بيتها الأصلي في الخيمة». عندها نستطيع القول باعتداد: لقد نلنا استقلالنا، وها نحن ندخل في جدلية تاريخية ذات قواعد جديدة.

ليس يسيراً على الناظر في التاريخ والمجتمع والمعرفة، أن يطرح السؤال عن النهضة في الحراك الديمقراطي العربي، أو قل، للدقّة، في سيرورة التغيير الراهنة في البلاد العربية. فمثل هذا الطرح قد يكون في نظر بعضهم مبكراً أو موسوماً بقدر كبير من التسرّع والارتجال؛ ذلك أن الحدث ما زال في طور جريانه؛ ولمّا يكتمل أو ينتهِ بعد. ما قد يجعل استحضار السؤال النهضوي في الحراك لا يأتي بأُكُله على غير صعيد. . .

لكن إذا تجاوز الناظر دقائق الحدث وجزئياته اليومية، ونظر إليه من منظور كلي، أي إذا تجاوز الظرفي ونظر إلى التاريخ مساراً جدلياً متصاعداً، أمكنه بالتأكيد أن يطرح هذا السؤال، وأن يُمسك بمشروعيته النظرية والواقعية، إذا ما وضعه في مساقه الموضوعي، كون المساق مصدراً رئيساً من مصادر مشروعية المعرفة وأشكال انبنائها مجتمعياً.

2 ـ مساق الحراك العربي:

ومثلما يؤسس المساق للمعرفة ولمشروعيتها المجتمعية، يحمل كذلك دقائق الحدث وتفاصيله فالمساق يؤسس للكل ويحمل الجزء.

وتلك هي معادلة الجزء، والكل، والظرف، والبنية، والحدث، والمساق. . . إلخ. وكلّ نظرة تهمل هذه المعادلة تختزل الحدث إلى ظرف طارئ أو عابر، وتُبستر التاريخ إلى جمع من أحداثٍ متفرقة أو مبعثرة.

ولئن كان الأمر كذلك، فالحراك العربي الراهن، بصفته حدثاً أو أحداثاً، لم ينشأ من فراغ؛ بل جاء تتويجاً لمسار تراكمي امتدّ أقلّ من

أربعة عقود 1970 ـ 2010، وشهد خلالها صوراً متنوّعة من الاحتجاجات، والتمرّدات، والاضرابات، والتظاهرات، كذلك شهد صوراً بليغة من الصمت المقعّر أو المحدّب ضد استبداد النظام العربي بشكلَيْه الرئيسيْن: الجمهوري والملكي.

وقد اختزن المسار تلك الصور ودوّنها في أرشيفه الزمني، ولم يُهمل منها أي صورة مهما كان حجمها ومدى تقادمها. وعندما اشتعلت شرارة الحراك في 17 كانون الأول 2010، كان المسار يفتح تراكمه الكمي على تحوّل نوعي لم يلبث أن عمّ البلاد العربية، ووضع مجتمعاتها في مخاض تاريخي جديد.

وها هو كل مجتمع منها يناهض نظامه الاستبدادي الدهري، ويصنع تاريخه الجديد بكيفية خاصة به. لكنها كيفية تنتظم في تاريخ عربي مشترك، هو تاريخ نفي الاستبداد وكسر علاقات التبعية إلى الخارج الغربي الكولونيالي.

وليس أدلّ على هذا التاريخ المشترك، مِن أن المطالب التي يرفعها حاملو الحراك المجتمعيّين هي ذاتها على امتداد المساحة العربية كلها. إنها الحرية، والكرامة، والديمقراطية، والدولة المدنية، والتعددية السياسية ودولة القانون... والأكيد أن هذه المطالب هي بالمعنيَيْن الرمزي والمادي تدلّ على تاريخ كيفي وَلِجَهُ العرب وأخذوا يصنعون تراكماته من أجل بلاد تستحق أن تشرق عليها الشمس حقاً.

3 ــ درس شرقي لا بدّ منه:

وبعد أن تقوّتْ تلك الصناعة وترسّخت، أخذت سيرورة التغيير

الديمقراطي في البلدان العربية تقدّم درساً مفيداً إلى بعض الغرب الثقافي وبخاصة إلى الاستشراقي منه. فما ساد تاريخياً في أوساط ذاك البعض، أن الإنسان في الشرق والعربي شرقي الطبع، مفطور على الاستبداد، أي أنه إنسان يركن إلى الخنوع والخضوع والطاعة، ويأنس إلى الكسل والخوف والمسالمة.

وهو لا يعرف السبيل إلى التمرّد على الطغيان، وعلى رفض الموروث التقليدي لنيل حريته، ولكي يصبح سيّد نفسه في بناء حاضره ومستقبله. ولذلك كان قدر الشرقي «القاصر» أن يخضع للغربي «المتحضّر»، حتى يأخذ بيده إلى معارج التقدّم والحضارة!

وكان قدر الحضارات الشرقية، وفق القياس نفسه، أن تخضع للحضارات الغربية.

لكن مع سيرورة التغيير الراهنة بأشكالها المختلفة، تقوّضت هذه النظرية، وردّ العربي ليس على الاستشراق فحسب، بل على الغرب عموماً، في درس مفيد حول العلاقة بين الحضارات: «إنّ العربي ليس مفطوراً على الاستبداد، أو مطبوع بالكسل والخمول والدونية، أو مسكون بغريزة الخنوع والتخلف والطاعة. كما إنّ الغربي ليس كائناً يولد على جبلّة الاستعلاء والسيطرة، وعلى خاصيّة الرقي والحضارة، أو على ميزة التقدّم دون سائر البشر». ثم تابع في ردّه: «العربي كائن مجتمعي كسائر البشر، يناهض الاستبداد، ويعارض الظلم، ويرفض الاستغلال، وهو يغيّر في التاريخ من داخل شروطه لا من خارجها. والاستبداد والتخلّف، والأشكال المسلكية التقليدية الفردية والجماعية، هي حصالة نظام تاريخي. كذلك، هي حال التقدّم والنهوض والأشكال المسلكية

المدنية. فلا يوجد، من منظور التاريخ، حضارة مجيدة وأخرى «مرذولة»؛ إلّا إذا صُنِّفَتِ الحضارة في ضوء المعيارية الإيديولوجية. وتلك معيارية تأسر التاريخ وفق أحكامها اللا تاريخية. وهي أحكام تضع حضارة على سلّم من درجتين: «إمّا متخلّفة، وإمّا مُتقدّمة». بيد أن الحضارات هي كائنات تاريخية تتفاعل في عيشها المادي والروحي، وتشهد، في مجرى التاريخ، حقبات وأطواراً متبدلة ومتغيرة.

4 ـ الزمن الجاري:

عند هذا المستوى من الدرس، تكون سيرورة التغيير قد تجاوزت سؤال النهضة الكلاسيكي: لماذا تقدم الغرب وتخلّف الشرق؟، وحملت المقدّمات لسؤال من نوعٍ آخر، حتى ولو لم يطرحه حاملوها المجتمعيون بصورة مباشرة. فمن تلك المقدمات: «إن مقولة الشعب يريد إسقاط النظام»، تحيل إلى بناء تاريخ جديد معادٍ للاستبداد، والتبعية، والطغيان، ولحكم السلالة والأسرة والعصبية، ولاحتكار الثروة الوطنية، ولاستباحة الأمن الوطني والقومي للأمة، ولاحتقار الفرد كقيمة إنسانية سامية؛ وفي المقابل، يكون منفتحاً على الديمقراطية وتداول السلطة في دولة مدنية يتساوى فيها الجميع أمام القانون، وعلى بناء الاستقلال الوطني الحقيقي، والعدالة في توزيع الثروة المجتمعية، وحفظ الأمن الوطني وصون الكرامة، واعتبار الفرد قيمة إنسانية بذاته...

وهكذا فأي نظر عميق في معنى الإحالة أو في المعنى التاريخي لسيرورة التغيير، لا بدّ من أن يجد في هذا المعنى ما يفتح على زمن نهضوي تنويري أو تحديثي، وما يؤسس لسؤال محايث أو كامن في

المعنى نفسه وهو: «عَلَام تقوم نهضتنا أو حداثتنا، بعد أن قوّض الحراك الاستبداد العربي وأدخلنا إلى العصر من بابه الواسع؟».

لا مراء في أن هذا السؤال يتجاوز السؤال النهضوي الكلاسيكي، لكن فعل التجاوز لا يعني جبّ السابق أو الإعراض عنه كلياً، بل هو فعل يبني على سابقه ويتّصل به. ثم يتجاوزه إلى درجة أعلى، فيطرح منه كل ما لا يحمله معنى التاريخ الراهن ومساره الإجمالي.

والحال، أن نهضتنا أو حداثتنا الحقّة تقوم على بناء ما حملته سيرورة التغيير، من مقدّمات تُدخل البلاد العربية في زمن نهضوي جديد.

وهذا زمن ليس مقطوع الصلة مع الزمن النهضوي السابق عليه، بدون أن يكون، بالطبع، نسخة ثانية عنه، فهو ذات صلة به، لكنه منتظم في بنية خاصة ومستقلة.

ويتّصل الزمن الجاري بالفكر الديني الإصلاحي من خلال أطروحات التقدّم، والنهوض، والعدل، والتنوير العقلاني.

وهو فكرٌ سادَ في الساحة العربية منذ المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين؛ وأخرجه الإسلام الرسمي والإسلام السياسي الناشئ حينذاك، من دائرة الفعل والتأثير في تغيير البنى الذهنية والمجتمعية القائمة.

وهو ينتسب كذلك، بصورة أو بأخرى، إلى الفكر الليبرالي، من خلال حرية الفكر والتعبير والمعتقد. . .إلخ. وهذا ما انتعش في النصف

الأول من القرن العشرين، وحاكى النموذج الغربي، وتحقق في أنظمة سياسية لم تُوْلِ القضية المجتمعية كما القضية الوطنية والقومية، الاهتمامَ الكافي والمنشود.

كذلك، فهو ينتسب بقدْر أو بآخر إلى الفكر القومي العربي، في ما طرحه من إصلاحات في المجالين المجتمعي والاقتصادي ومن اهتمام بالقضية الوطنية والقومية. ولقد توهّج هذا الفكر بين منتصف القرن العشرين وأواسط السبعينات منه. لكن ذلك، لم يطمس إخفاقه الإجمالي في الحقلين الوطني والقومي، وتغييب الديمقراطية عن الحياة العامة. ومن ثم تحوّله إلى فكر إقصائي يمارس الاستبداد باسم الحرية، ويراكم الثروة باسم الاشتراكية، والتجزئة تحت عنوان الوحدة.

كما ارتبط، بدرجة أو بأخرى، بالفكر الماركسي من خلال مفاهيم التقدّم والتطور، والعدالة، وتضييق مساحة التفاوت المجتمعي. وتألّق هذا الفكر في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وتنامت حوامله المجتمعية، ومع ذلك كان يُعرِض إلى هذا الحد أو ذاك عن قضية الوحدة، وعن الخوض في ميادين النهضة والتحديث، لأنه كان يرى أن النهضة هي المعادل التاريخي، كما الوحدة لتحقيق الاشتراكية في البلدان العربية.

واتصال الزمن الجاري وانتسابه إلى بعض الأفكار النهضوية أعلاه، لا يكون بنسخها أو بتكرارها، بل يكون من خلال جدلية التجاوز. أو بتعبير آخر، حين يؤول هذا الزمن إلى بناء دولة مدنية ديمقراطية، يجري تجاوز إشكالية التوفيق بين العقل والشرع في الفكر الديني الإصلاحي؛

ذلك أن العقل في دولة تنظر إلى الفردِ المواطنِ قيمةً إنسانيةً بذاتها، يشرّع ما ينسجم ويحقق مقاصد الشريعة وأحكامها الكلية. ومن خلال وطنية الدولة، يتم تجاوز إشكالية محاكاة الفكر الليبرالي للنموذج الغربي، والأخذ بليبرالية تجمع الوطنية والقومية إلى الحريات الفردية والعامة.

ومن طريق ديمقراطيتها يحصل التجاوز لإشكالية التسلط والاستبداد في الفكر القومي العربي، والعمل على بناء عروبة ديمقراطية تؤطر التنوع بين مكونات الأمة الثقافية والمجتمعية كرابطة جامعة لها. ومع عدالة الدولة وديمقراطيتها، تتوافر شروط تجاوزِ إشكاليةٍ رهنِ النهوض والتحديث بتحقيق الاشتراكية، ومن ثم دخول الفكر الماركسي في عملية إعادة إنتاج مفاهيم الوحدة، والتقدم والعدالة، والنهوض من داخل شروط تجربتنا المجتمعية.

وعلى أساس هذه الجدلية، ينفتح الزمن الجاري، الذي تحمله سيرورة التغيير، على مشروع نهضوي يقوم على فكر ديني إصلاحي تنويري وعقلاني. وعلى ليبرالية وطنية وفكر قومي ديمقراطي، وعلى يسارية عروبية تنظر إلى العروبة على نحو كونها رابطة ثقافية وحضارية جامعة لكل مكوّنات الامة، ومشروعٍ سياسي ينشد التوحيد القومي الديمقراطي وفق شروط التغيير عينها.

5 ـ أخطار وضمانة:

يبدو أن سيرورة التغيير لا تجري داخل شروط مثالية، حتى تتحقق، في المدى المنظور، إمكانية النهوض والتحديث؛ بل تواجه تحديات وأخطاراً شتى. ومن علائم ذلك، أن يهيمن عليها حزب من هنا أو تنظيم

من هناك؛ كأن يجري وسْمُها بطابع إسلامي حصري يؤدي إلى انقسامات حادة بين حامليها. أو أن تتمكن الحركة المضادة للتغيير التي يقودها ملوك النفط وأمراؤه، بالتعاون مع دول الغرب الكولونيالي، من الوصاية عليها من خلال الدعم المالي «باللَّونَينِ الأصفر والأبيض»، للإسلام السياسي «المعتدل» والسلفي المتشدّد، بغية حرفها عن مسارها المدني الديمقراطي؛ أو أن تنجح محاولات تطييفها أو مذْهبتها من أجل إغراقها في صراع أهلي مدّمر؛ وهو ما يشكل البيئة الملائمة لتصاعد وتيرة الحركة المضادة، ولتوفير أفضل الشروط للتدخل الغربي الذي لا ينظر إلى التغيير إلّا من زاوية تأمين مصالحه السياسية والاقتصادية في البلاد العربية.

وإزاء هذه التحديات والأخطار أو غيرها، يغيب سؤال النهضة بين حاضر انتقالي قلق ومستقبل تلفُّه صورة غائمة. لكن ضمانة السؤال تبقى قائمة في طبيعة حامليها المجتمعيِّين أنفسهم: في كتلة مدنية تتوزع على المستقلين، والليبراليين، واليساريين، والقوميين، وتشكل جسماً وازناً في تركيبة الحراك. وقد تتوسّع أكثر إذا استطاع الإسلام السياسي «المعتدل» أن يجتهد في التنوير والعقلانية، لا في فقه التقيّة، وأن يتحوّل حقاً إلى تنظيم مدني حديث؛ حينذاك، تتنامى سيرورة التغيير وتتمكن أكثر من أن تجابه تحديات الداخل والخارج وأخطارهما على السواء. ومن ثم تتصلّب ضمانة السؤال النهضوي ويترسخ مشروعه في ظل دولة مدنية ديمقراطية تحفظ الدين في المجتمع، وتُخرجه منها.

الفصل الثاني

بين ثقافتين: الفتنة والنهضة

الخطاب الإعلامي ودوره
في تحويل الثورات إلى فتن دينية

جورج قرم (*)

يتعرّض المواطن العربي إلى شتى أنواع غسل الأدمغة، وتلقّي التبسيطات الاختزالية الإعلامية للأوضاع المعقدة في الأقطار العربية والتي تمرّ بموجة ثورية ضخمة، أصبحت تُلهم بعبقريتها وجرأتها، انتفاضات شعبية في بلدان عدّة، من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، ومن أقصى الغرب إلى أقصى الشرق، من الكرة الأرضية.

وإذا كانت ثمة ميزة في هذه الحركات الشعبية، فهي أنها جمعت كل فئات الشعب العمرية، والاجتماعية، والمهنية في حركة واحدة، وبمطالب موحّدة هي: الكرامة، والعدالة، والقضاء على الفساد، وتأمين الحريات العامة الأساس، وتداول السلطة. وهذه الشعارات لا غبار عليها وهي محط إجماع، كونها ليست عقديّة الطابع، ولا حزبية ولا دينية ولا مذهبية.

(*) مفكر ووزير لبناني سابق.

والحقيقة أن الشعوب العربية قد أنتجت من وراء معاناتها الطويلة في العقود الأخيرة، أسلوباً ثورياً جديداً أدهش العالم، كما أذهل ـ بطبيعة الحال ـ القيادات العربية المُحتكرة للسلطة، سواء أكان النظام ملكياً أم جمهورياً. وهي قيادات تُجدد للبقاء في الحكم لنفسها أو لأبنائها بشكل تلقائي. ولقد جاء ردّ الشعوب مدوياً، إذ استفاقت معظم شرائح المجتمع بعد أن قام محمد بوعزيزي في الأرياف التونسية، بحرق نفسه بعد أن ضاقت أمامه سُبُل العيش الكريم، وتعرضت كرامته للإهانة المتواصلة.

ويا للعجب أمام هذه الأحداث الجليلة والمجيدة التي أصبحت تنتشر في أقطار عربية عدة! نرى، بعد أشهر قليلة، تعميمَ التحليلات المغرضة حول الظواهر القبلية والإقليمية داخل كل قُطر، والدينية عند وجود ديانتين في المجتمع الواحد كالإسلام والمسيحية، والمذهبية في ما بين الطوائف الإسلامية بعينها، مفتاحاً لفَهم ما أصبح يعترض تلك الثورات، من مشاكل يشوبها أنواع مختلفة من العنف والانحراف عن سلمية التحركات الشعبية.

هكذا يتمّ اختزال أوضاع معقّدة ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية، أكثر مما هي دينية أو مذهبية، خاصّة في المجتمعات التي تتميّز بالتنوّع الديني والمذهبي، وكأنها مجرّد أحداث نابعة عن جوهرانية انتماءات هويتية، ناهيك عن تضخيم العامل القبلي في التحليلات التفسيرية لانفجار ظواهر العنف. وكل ذلك بالرغم من التطورات العميقة الحاصلة في مجتمعاتنا العربية والتي همّشت العصبيات القديمة، وجعلت من الانتماء القبلي أو التحدّر من عشائر وعائلات مترامية الأطراف،

والمتعددة دينياً ومذهبياً في بعض الأحيان، مجرّدَ انتماء اجتماعي كالانتماء المهني أو الرياضي؛ لا انتماءً شمولي الطابع ذا عصبية عمياء ومطلقة، كما يصوّره المستشرقون الغربيون ومَنْ يتبع منهجهم التحليلي من الإعلاميين والمثقفين العرب.

ويمكن أن يُوَجَّه الانتقاد نفسه، في كثير من الأحيان، إلى تحليلات المبنية حصراً على إبراز شتّى أنواع الانتماءات الأخرى، كما في حال الأمازيغية أو الكردية.

وللعرب إجمالاً انتماءات هَوِيَّتية مختلفة، لكن الإصرار على وصف أي إنسان في المشرق، أو في المغرب العربي، بهوية أحادية الجانب ومطلقة، وكذلك تضخيم الفروقات والتناقضات فيما بين الانتماءات المختلفة على حساب كل العناصر المشتركة للمجموعات البشرية القاطنة في العالم العربي، في الأدبيات الأكاديمية كما في جميع وسائل الإعلام، يخلق حتماً، جواً من الفتنة، والتوتّر والكره بين أبناء المجتمع الواحد.

ومع تكاثر التحليلات المرَكّزة على عنصر تفسيري واحد، ديني أو مذهبي، أو لغوي، أو قبلي / عشائري/ عائلي، لِما يحدث في بعض الساحات العربية من ظواهر عنف متواصلة، يُرسّخ عند الناس أكثر فأكثر جو الفتنة والعنف، الذي تولّده كثافة مثل هذه التحليلات، خاصة من خلال وسائل الإعلام البصرية.

وهكذا أصبحت ـ كما يرّوجون ـ قضيّة الثورة في البحرين، قضية شيعة يناهضون سُنَّة؛ وفي اليمن، زُجَّ بالقاعدة وأخواتها، وبالقبلية والاختلافات بين الشمال والجنوب، وقبل ذلك قضية الحوثيين كفرقةٍ دينية افتُرِضَ أنّها تحت النفوذ الإيراني المعادي للعرب السُنّة. وفي ليبيا،

يُحلَّل الصراع على أنه صراع مزمن للقبلية وللإقليمية بين غربها وشرقها، وفي السعودية تُفسّر الاحتجاجات الشعبية في شرق البلاد على أنها قضية أقلية شيعية؛ وفي سوريا قضية أقلية علوية مقابل أغلبية سنية مغلوب على أمرها، وأقلية مسيحية خائفة.

وهذه التحاليل الاختزالية المبّسطة حول أوضاع معقّدة، تحوْل دون النظر إلى القضايا والمشاكل الوضعية الحقيقية، وتحجب رؤية وتحديد القوى المختلفة المعادية للتغيير، محلياً وخارجياً، العاملة لتخريب مسار الثورات العربية، وسلاحها الوحيد والفتّاك هو إثارة النعرات القبلية والطائفية.

ولنتذكّر هنا الأوضاع اللبنانية في بداية السبعينيات، والغليان الثوري الذي كان موجوداً حينذاك في لبنان، متمحوراً حول الوجود الفلسطيني المسلّح، والتّوق إلى تحرير الأراضي المحتلة من الكيان الصهيوني، وكيف نجحت، إلى حدًّ بعيد القوى المعاديةُ للتغيير في المنطقة العربية كما في الدول الغربية، في جعل قضية الوجود الفلسطيني المسلّح في لبنان، (ومخاطره ومشاكله) ـ وهي قضية وضعية واقعية لا علاقة لها بالأديان والمذاهب ـ مُجَرَّدَ قضية طائفية حادّة بين مسلمين ومسيحيين؛ وترجمت ذلك ميدانياً أيضاً فوُجِد العديد من المسيحيين في المعسكر «الوطني» المؤيد للكفاح المسلح الفلسطيني، والآمل بتفجير ثورة عربية شاملة، تساعد على تحرير فلسطين؛ ووُجِد في مقابلهم العديد من المسلمين المتبرّمين من عواقب العمل الفلسطيني المسلح في الأراضي اللبنانية، بسبب سياسة الانتقام العسكري الإجرامي التي كان يمارسها الجيش الإسرائيلي ضدّ اللبنانيين والفلسطينيين على السواء، أو الرافضين للأفكار القومية والاشتراكية والمدّ الثوري المعادي للاستعمار الغربي.

واليوم، ألا يقوم العديد من الإعلاميين والمثقفين العرب، بتبسيط الوضع السوري المعقّد على أنه صراع بين أقلية علوية وأغلبية سنيّة.

بينما سَبَب الانتفاضة الرئيس هو الوضع المعيشي المتدهور لدى فئات واسعة من الشعب السوري، بعد سنين من الجفاف المتواصل في الأرياف؛ وكذلك تحمّل الاقتصاد السوري عبء أكثر من مليون لاجئ عراقي، مضافاً إلى سياسة انفتاح اقتصادي غير مدروس، استفاد منه القلّة على حساب الفئات محدودة الدخل. كل هذه العوامل تفسر إلى حدّ بعيد الحراك الشعبي، الذي يتمركز في المناطق ريفية الطابع بشكل رئيس، كما يتمركز في مدينتي حمص وحماة إذ انتُقم، منذ 30 سنة، بشكل مروّع من انتفاضاتها التي أخذت طابعاً دينياً سلفياً. وينسى العديد من المحلّلين أنّ النظام السياسي السوري، كان قائماً على تحالفات اقتصادية متينة مع فئات واسعة من البرجوازية من كل الطوائف، مضافاً كذلك إلى قمعه الرهيب لمعارضة العديد من الديمقراطيين المنتمِينَ إلى المذهب العلوي وزجّهم في السجون سنين طويلة.

وكما انحرف التحليل لأزمات لبنان في الماضي، وفي سوريا اليوم، تحوّل كذلك تحليل الوضع العراقي قبل الغزو الأميركي بأشهر معدودة إلى مجرد قضية عرقية بين العرب والأكراد من جهة، وقضية مذهبية بين أقلية سنيّة تضطهد أغلبية شيعية من جهة أخرى.

وكأنه لم يدخُل في حزب البعث، ويناضل فيه العديدُ من المواطنين والشخصيات الشيعية الذين احتلوا مراكز مرموقة في الدولة والسلك الخارجي وفي حزب البعث. أما نظام صدام حسين فلم يفرّق في قتل المعارضين له سواء أكانوا سنة أم شيعة؛ بل في مثل هذه الحالات تقوم

الفئة الحاكمة في أغلب الأحيان بضرب ـ بالأولوية ـ أيّ معارضة تخرج مما يفترض أنها قاعدتها المذهبية، أو العرقية، أو القبلية.

وألّا يعيب على الإعلاميين والمثقفين العرب، أن يروا أيادي الجمهورية الإيرانية الإسلامية في كل تحرّك شعبي يسود فيه عدد كبير من مواطنين من فئة مذهبية غير سنيّة، أي بالتحديد «العنصر الشيعي»، وكأن فئة من المواطنين العرب لا يمكن أن تتمتّع بمشاعر ذاتية، وبأسباب وضعية وحقيقية للتذمر، والتظاهر خارج أوامر يتلقونها من الخارج. ولنتذكّر كذلك في هذا الخصوص، مجدداً، الحالة اللبنانية المأساوية ما بين 1975 و1990:

أَلَم يحلّل العديد من المثقفين والإعلاميين العرب، أنّ الصراع هو مجرد اقتتال ديني بين المسيحيين والمسلمين؟

وذلك إلى درجة أنّ البعض لم يَرَ في المسيحيين اللبنانيين إلا «طابوراً خامساً»، يعمل لصالح الدول الغربية «المسيحية» ولإسرائيل، بالرغم من النّضال العروبي والتحرري والمعادي للاستعمار والصهيونية الذي قام به العرب المسيحيون منذ القرن التاسع عشر؛ وكأن المسيحيين هم بقايا حملات الإفرنج الصليبية وليسوا السكّان الأصليّينَ في المشرق العربي.

إنّ مثل هذه القراءة التبسيطية للأحداث آنذاك، قد أَلْهتِ العَرَبَ عن الدفاع الصحيح عن القضية الفلسطينية، متّحدين غير متفرقين.

ولا بدّ هنا من التذكير بالخطأ الإعلامي الجسيم الذي ارتكبته منظمة التحرير الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات وحلفائه في الحركة الوطنية

اللبنانية، بالتهجّم على النظام السوري وتدخله العسكري في لبنان في ربيع 1976، وذلك على أساس أنّه «نظام علوي عميل»، بدلاً من نقد أخطاء هذا النظام بموضوعية، بغضّ النظر عن الهوية المذهبية لرئيس الدولة، التي لا تفسّر تصرّفه، وهو تصرّف أمْلَتْهُ اللعبةُ الإقليمية المعقّدة والتدخلات العديدة في شؤون لبنان من قبل الكيان الصهيوني وأنظمة عربية أخرى. وفي ظل تلك الظروف الإقليمية واللبنانية حينذاك، لكانت سوريا تدخلت حتماً في لبنان، ولو كان رئيسها من السنّة، حفاظاً على الموقع الإقليمي لسوريا ومنعاً لاستغلال الساحة اللبنانية لزعزعة الاستقرار في سوريا.

وبمثلْ هذا المنطق، وبشكلٍ لا واعٍ، أصبح العديد من المحلّلين والإعلاميّين العرب، يعتمدون المنطق الصهيوني الهادف إلى تفتيت الأقطار العربية التي تتميّز بالتعدديّة الدينية والمذهبية، إلى كيانات مبنية على هويات فرعيّة لا علاقة لها فعلياً بالأمور الدينوية الموضوعية المعقّدة، التي نتخبّط فيها، ما يُضفي شرعيّة لوجود الكيان الصهيوني الإقصائي، المبني حصراً على الهوية الدينية.

وفي الحقيقة يبدو لي، بعض الأحيان، أننا نحوّل بأيدينا الثورات الشعبية الجديدة، التي اندلعت منذ بداية السنة 2011، إلى فتن بين أبناء الشعب الواحد؛ وذلك بتأثّرنا بالتقاليد الاستشراقية التي لم تنظر إلى المنطقة العربية، إلّا عبر قبائلها، وأديانها، ومذاهبها، ومجموعاتها العرقية أو اللغوية.

وتكمن الخطورة اليوم في تعميم النظرة الاستشراقية بعد أن كانت محصورة بالدوائر الأكاديمية الغربية، فقد أصبحت اليوم

متأصَّلة لدى العديد من المثقفين والإعلاميين العرب، سواء من خلال دراستهم في الجامعات الغربية أو التحاقهم بالتيارات المعادية للثورات التغييرية، التي نحتاج إليها لكسر جمودنا العلمي والتكنولوجي والحضاري والفكري.

ألم يتبادر إلى ذهن أحد في هذا المضمار، أنّ التمجيد للنموذج الإسلامي ـ التركي، والدعوة إلى اعتماده في المجتمعات العربية، ليس قابلاً للتطبيق في ظل أنظمة تأصلّت فيها المرجعية الدينية، لتبرير الحدّ من الحريات، وعلى رأسها حرية الاجتهاد في النصوص والعادات الدينية وهي أُم الحريات؛ مع الإشارة إلى أنّ تجربة حزب العدالة والتنمية التركي لم تكن لتنجح لولا الفصل التام الذي قام به مصطفى كمال في تركيا بين الدين والدولة، على أثر القضاء على نظام الخلافة، مما سمح لتركيا بأن تتجدد وتنهض على أنقاض السلطنة العثمانية.

أما المجتمعات العربية، وقد أصبحت تتّكل أكثر وأكثر على المرجعية الدينية لإدارة أنظمة الحكم، خاصةً بعد فشل التجربة الناصرية التحديثية وتقوقع الهوية العربية على هوية إسلامية الطابع، بتلاوين متعدّدة ومتشدّدة ومتناقضة، مما قيّد حركية المجتمع، وأدّى كذلك إلى توتّرات وتعميم جوّ من المزايدات والغلوّ الديني.

وفي هذا الخصوص فإنّ تكاثر الكلام، يميناً وشمالاً، بحق أو بدون حق، حول خوف العرب المسيحيين، قد أصبح ملهاة أخرى يحول دون وعي جو التوتّر والفتنة بين المذاهب الإسلامية عينها.

والحقيقة هي أن القضية الرئيسة هنا، ليست قضية مسيحيّين أو سنّة،

أو دروز أو شيعة أو علويين، بل هي قضية الحفاظ على التعددية الدينية والمذهبية العظيمة التي امتازت بها على مرّ العصور المجتمعات العربية وبعض المجتمعات الإسلامية الأخرى؛ بخلاف ما أصاب الأنظمة السياسية الأوروبية التي عملت للقضاء على التنوع، تارة باسم الدين، وطوراً، في العصر الحديث، باسم العرق أو القومية النقية.

وقد وظّفت أوروبا الاستعمارية الدين إلى أبعد الحدود في هيمنتها على العالم الخارجي وزعزعة كيان السلطنة العثمانية متعددة القوميات والديانات، عبر استغلال التنوّع الديني، والعرقي في كل أقاليمها، والادّعاء بحماية «الأقليات»، ما أدّى، في نهاية الأمر، إلى المجازر البشعة في نهاية الحرب العالمية الأولى، بين الأتراك والأرمن واليونانيين القاطنين في الأناضول منذ قرون طويلة، وتهجير العنصر غير التركي قسراً خارج حدود الدولة التركية الحديثة.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ كلمة «أقلية» هي حديثة الطابع وهي مستوردة من القاموس الأوروبي العائد إلى القرن التاسع عشر عندما لبس نظام الدولة ـ الأمة هويةً واحدة وأَحادية الجانب؛ ما حوّل العديد من المواطنين غير المنتمين إلى هذه الهوية إلى «أقلية» بالمعنى العنصري، ينظر إليها سياسياً واجتماعياً، بنظرة الشك والريب في ولائها الوطني. وقد أصبحت قضيّة الأقليات في أوروبا مدخلاً إلى تدخل دول في شؤون دول أخرى بحجة حماية الأقليات فيها. وهذا المنهج طُبّق في علاقة الدول الأوروبية مع السلطنة العثمانية لإضعافها ثم تفكيكها.

والجدير بالذكر هنا، أن في تراثنا العربي لا يوجد مثل هذه الثنائية عنصرية الطابع بين أغلبية دينية، أو لغوية، أو مذهبية، وأقليّة مختلفة

بالدين، أو اللغة، أو المذهب، بل لدينا مفهوم «المِلّة» وهو يؤكد على قبول العرب والمسلمين خلال تاريخهم التعدديّة الدينية والمذهبية.

أمّا حذفه من قاموسنا فهو نتاج استيرادنا لإشكاليات التاريخ الأوروبي في ثقافتنا العربية الحديثة المتميزة، إمّا بالاستشراق السياسي المُتّصل بالحملات الإستعمارية الغربية وبالصهيونية، وإمّا بالغلوّ الديني على نحو ردّة فعل سلبية تجاه تأثير الثقافة الغربية في المنطقة، والذي يُنسينا تقاليدنا العريقة الماضية في قبول التعددية الدينية والمذهبية؛ وهو، فوق ذلك، منافٍ لجوهر الدين الإسلامي ووسطيته واعتداله.

لذلك فإن امتلاء الجو الإعلامي والتحاليل السياسية باختزال ما أصبح يعتري الأوضاع الثورية العربية، من ظواهر عنف ومن الخوف على أنها قبلية وعرقية وطائفية ومذهبية، لهو بالفعل امتداد لما يحصل في منطقتنا العربية والشرق أوسطية، من فتنٍ فتّاكة بين أبناء المجتمعات العربية المختلفة، لصالح قوى الهيمنة الخارجية والقوى المحلية المحافظة والمتحالفة مع الخارج، والمستغِلة في كثير من الأحيان، اقتصادياً واجتماعياً، لخيرات شعوبنا، وهي تقف حجر عثرة أمام إمكانية أي تغيير جذري.

ونحن اللبنانيّون يُفترض فينا أن نكون قد وعينا على هذه اللعبة القذرة، إذ إنّ لبنان كان أوّل ضحية لها بين 1840 و1860، عندما قامت كل من فرنسا وإنكلترا بتهيئة الجو لمجازر طائفية بالاتّفاق مع أعيان الطائفتين المارونية والدرزية، لصدّ حركة العاميات الفلاّحية التي أصبحت تهز سيطرة هؤلاء المتحالفين مع الخارج.

ومن المستغرب فعلاً، أنه رغم تكرار الفتن الداخلية اللبنانية في عام

1956 ـ 1958، وبين عامي 1975 ـ 1990، لم نتعلّم بَعدُ قواعدَ هذه اللعبة البشعة، لنقضي عليها بشكل نهائي؛ بل بالعكس، فإنّنا اليوم نتخذ مواقف متفرّقة متباينة متناقضة، مما يحصل في سوريا أو البحرين أو اليمن، ونحلل في كثير من الأحيان أوضاعها المؤلمة بالمنظور الطائفي المذهبي المحض، بدلاً من المساهمة في التحليل الرصين الذي يبتعد عن المقولات المذهبية كمفتاحٍ وحيد، بل أَوْحَد، لتفسير ما يجري فيها.

فانظر مثلاً إلى الأحداث المؤلمة والمتصاعدة التي يتعرّض إليها المواطنون الأقباط في مصر، الذين أصبحوا في جو الحرية الجديدة يطالبون بإزالة القيود على بناء الكنائس وترميمها، وعلى حماية الحرية الدينية وأماكن العبادة؛ وعلى الرغم من سقوط رأس النظام وأعوانه الرئيسين، إلّا أنّ لعبة إثارة الفتنة الطائفية في مصر ما زالت سارية، كما كان واضحاً من الأحداث التي حصلت في الأيام الأخيرة، كما من الأحداث المتتالية التي أدّت في أحيانٍ كثيرة إلى صدامات في الشارع بين عناصر سلفية متعصّبة ومتظاهرين من الأقباط، والى جانبهم مواطنون مسلمون من أنصار الحرية والمساواة.

وخلال الأحداث المؤلمة التي حصلت في يومي 9 و10 تشرين الأول/ أكتوبر، بين متظاهرين من الأقباط والجيش المصري، كان واضحاً أن «البلطجية» لعبت فيها دوراً خطيراً؛ ومن الملفت أنّ عدداً كبيراً من الصدامات بين الأقباط والمسلمين تحصل في مناطق ريفية فقيرة حيث الشّحّ في الموارد المعيشيّة، إلى جانب وجود عناصر قليلة من السلفيين المتعصبين لا يروق لها وجود مواطنين متأصّلين من ديانة غير الديانة الإسلامية. وقد حصل ذلك أيضاً في الإسكندرية أكثر من مرة،

لأسباب غير واضحة وغير مفهومة. وبطبيعة الحال؛ يصعب على أي إنسان عاقل أن يفهم كيف أَنَّ دولة بسطوة الدولة المصرية وأجهزتها الأمنية الضخمة، غير قادرة على حماية أمكنة العبادة القبطية، أو لا تتمكّن من الحؤول دون تناحر الفقراء من الأقباط والمسلمين في الأحياء الشعبية أو الفقيرة من العاصمة أو في الأرياف، فهذه لعبة مكشوفة تُلهي المصريين عن قضاياهم الأساس، وتُربك القوى المدنية الثورية، وتزيد الطين بّلة، إذ تظهر الثورة المصرية كأنها مسؤولة عن حالة الفوضى الأمنية واضطهاد «الأقلية» القبطية.

والجدير بالذكر هنا، أن الرئيس الأميركي «باراك أوباما» عند إلقاء خطابه في القاهرة في شهر حزيران 2009، أبدى اهتمامه بحماية «الأقليات» وذَكَرَ بالاسم طائفة الأقباط وطائفة الموارنة.

وكالعادة؛ كلما يدّعي قائد دولة غربية قويّة حماية أقليّة ما، فهذا يعني تعرّضها لعدم الاستقرار والفتنة مع أبناء الطوائف الأخرى. وفي المحصلة مزيد من الهجرة إلى الخارج وتبرير السياسات الصهيونية في قمع الشعب الفلسطيني وتهميشه، ومصادرة أراضيه بحجة حماية الأقلية اليهودية في الشرق الأوسط القاطنة في «بحر إسلامي معادٍ».

إنّنا ندعو هنا إلى وضع شرعة شرف في الإعلام العربي، ولدى المثقفين بألّا تتوغّل في منظور تحليلاتهم ونظام إدراكهم التقسيمات الاستشراقية عنصرية الطابع للمجتمعات العربية، والإشكاليات الغربية حول الأقليات العرقية والدينية والتعدّد الحضاري في المجتمع الواحد؛ بل من واجب المثقف والمحلّل الإعلامي، أن يركّز على العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وعلى كَبْتِ الحُرّيات. وهي العوامل الرئيسة

المولّدة لظروف العنف في مجتمعاتنا العربية، والذي قد يُترجم في بعض الأحيان وبعض المناطق الجغرافية أعمالَ شغب وقتل، تظهر في لباس طائفي أو مذهبي أو ديني أو عرقي. وحقيقة مثل هذه الأحداث غير ما تظهر به، وعلينا جميعاً أن نقْدم على طلب الحرية في الحقل الديني والمذهبي، فالقضية ليست قضية أقلية مسيحية هنا أو أقلية علوية أو شيعية هناك أو سنيّة في مكان آخر، بل هي أوضاع وضعية موضوعية مختلفة، يزيدها توتراً غيابُ الحرية الدينية بما فيها حرية الاجتهاد وحرية الإنسان العربي في أن يختار دينه ومذهبه، وأن يمارس بعقله حرية الاجتهاد، وتجدد الموروث بحيث لا يكبله هذا الأخير، وإنما يساعده على التحرّر من المواطنية المنقوصة والمقيدة للوصول إلى مواطنية شاملة يتمكن من خلالها من المساعدة في نهضة مجتمعه وتأمين الحياة الكريمة فيه.

وختاماً، لا شك في أن الثورات العربية قضية مصيرية؛ لأنها تهدف، بالدرجة الأولى، إلى إطلاق الحريات العامة وتثبيتها بما لا رجعة عنه، وتأمين كرامة المواطن ونهضة مجتمعه العلمية والتكنولوجية، ليتخلص وطننا العربي من التبعية للخارج والحضارة الناقصة أو المقيّدة، وصولاً إلى الفكر المتحرِّر المنتج الخلّاق.

أما التحليل الطائفي والمذهبي، فهو تأبيد حالة التبعية والوهن والتخلُّف والتأخُّر في كل الميادين، بما فيها تحرير فلسطين، وإعادتها إلى حالة التنوّع الديني، وحرية الإقامة التي كانت فيها منذ أقدم العصور.

«الربيع العربي»
بين احتمالين: الفوضى والنهضة

سركيس أبو زيد(*)

1 ـ يشهد العالم العربي، حسب بعض المفكرين، مرحلةً انتقاليةً تاريخيةً تمهّد لتحوّلات جذرية. ويخلُصُ هؤلاء إلى حكم متسرع مؤدّاه «أن العودة إلى الوراء تبدو شبه مستحيلة».

هذه النظرة التفاؤلية تغيّب عن قراءتها مقولة أساس، وهي الصراع ونتائجه المرهونة بموازين القوى ومحاولات الثورة المضادة، والمساعي الاحتوائية من قِبَل قوى الاستكبار العالمية، وإسرائيل، والرجعية العربية. وفي هذا المجال، أذكر ما أثارته الثورة العربية الكبرى التي أعلنها الشريف الحسين في العام 1916، والتي كانت تحلم باستعادة الكرامة العربية وإنشاء دولة عربية متّحدة مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية. ولكن سرعان ما انتهت إلى خيبة ونكسة، أدّت إلى تقسيم المنطقة العربية على أساس اتفاقيّة فرنسية ـ إنكليزية عُرفت باتفاقية

(*) رئيس تحرير دورية «تحولات»، بيروت.

«سايكس بيكو»، وتنفيذ وعد بلفور للصهيونية بإقامة دولة إسرائيل في قلب العالم العربي.

كل عربي مخلص، لا يتمنى أن تنتهي الثورات أو الانتفاضات العربية القائمة إلى نكسة جديدة. لكن المراقب الموضوعي لا يستطيع أن يغفل إمكانية «العودة إلى الوراء»، وخصوصاً أن مشاريع تقسيم العالم العربي لا تزال هدفاً ومسعىً جدّيّاً للمخطّطات الصهيو ـ أميركية، وملامحُها تُخيّم على السودان وليبيا واليمن والعراق، فضلاً عن الدول العربية الأخرى.

كما نشهد انتشاراً واسعاً للفوضى وللقوى التكفيرية، ما يزيد المخاوف على الحرية والنهضة الوطنية. لذلك يشهد العالم العربي تحولات في اتّجاهين: إمّا ولادة عالم عربي جديد يؤسس لنهضة عربية جديدة وعلاقات عربية اتحادية وتكاملية، وإمَّا إعادة ترتيب البيت العربي على أساس تشكيل كيانات طائفيّة وعرقية وجِهَوية، على قاعدة رسم حدود تقسيمية جديدة تفتت المُفتَّت.

والكلام على «سايكس بيكو» جديد، ليس كلاماً غريباً أو بعيداً عن مسار الأحداث الجارية على أرض الواقع.

لا شك في أن الدولة العربية القطرية الراهنة، تواجه أزمة مصيرية، لكن لا يمكن الجزم بأنها ستتحول إيجاباً إلى النهضة والتكامل، طالما أن احتمال حرفها إلى التجزئة ما زال وارداً وممكناً، خصوصاً بسبب غياب القوة الوطنية الذاتية والقاعدة القومية القادرة على حماية منجزات الثورات العربية.

ويمكن التوسع في الإضاءة على عوامل العرقلة، مثل التشكيلات

القبلية والجِهَوية والطائفية داخلياً، وأدوات السيطرة الغربية التي تسعى إلى إبقاء المنطقة خزّاناً بشرياً راكداً، وخزانَ نفطٍ سيّال، وخزانَ استبدادٍ ينتمي إلى العالم القديم.

يضاف إليها العامل الإسرائيلي ومشاريع الفوضى والتقسيم والاحتواء، التي قد لا تؤدي إلى «المحافظة على الوضع القائم» فحسب، بل قد تحرف الثورات العربية عن اتّجاهها الإيجابي إلى مزيد من التبعية والارتهان، وذلك من أجل ضمان أمن إسرائيل من جهة، ومزيد من الهيمنة الغربية عبر التقسيم والفتن الدورية، والفوضى والحروب الأهلية المستمرة من جهةٍ أخرى.

لذلك، لا بد من النظر بتمعُّن وحذر إلى المرحلة الانتقالية لجهة الكشف عن طبيعة الصراع باتّجاهيه التقدمي والرجعي، وعن موازين القوى (العربية والدولية)، وقدرة القوة العربية التغييرية الصاعدة على امتلاك رؤية وإرادة لإنجاز مهماتها الثورية في قيام نظام جديد قادر على حماية إنجازاتها داخل مجتمعه وفي جواره القومي.

لهذه الأسباب فإن «العودة إلى الوراء» هي إمكانية واردة، ولا يمكن استبعادها؛ لأن حركة الصراع ليست حتمية الاتّجاه. فثمة فرصة للتغيير والتقدم إلى الأمام، وفي الوقت عينه يوجد احتمال للنكبة والتراجع إلى الوراء، ومزيد من التبعية والرجعية. (تنامي الحركات التكفيرية أكبر دليل).

2 ـ يحاول بعض المفكِّرينَ استنباط نظرية جديدة لفهم التحولات العربية التي لا يمكن صياغتها، حسب رأيهم، «بالاستناد إلى عامل محدد» في ظل تداخل عواملها.

في أيار 2011، نُشرت مقالة في مجلة «تحوّلات» حول الثورة المصرية، ذُكر فيها أنها «ثورة مركبة لها أسباب مادية ـ نفسية قام بها الشعب بمختلف فئاته وطبقاته، ضد نظام متعاون مع العدو الخارجي (إسرائيل وأميركا)، ومتحالف مع طبقة مستغلّة مستفيدة وقامعة (كبار الرأسماليين، وكبار رجال الأمن، وحاشية من الاقرباء). إنها ثورة الإنسان المقهور، مادياً ونفسياً، من أجل لقمة العيش والكرامة؛ من أجل الحرية والعدالة والعزة القومية ضد البؤس المادي (الاقتصادي ـ الاجتماعي) والإذلال الروحي ـ المعنوي (الوطني القومي الإنساني)».

إن النظرة الجديدة إلى «الربيع العربي»، تقوم على مبدأ التفاعل بين الأساس المادي (البيئة الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية)، وبين البناء النفسي الروحي (القيم، الثقافة، الفكر، المعارف، والوجدان...). وعلى أن الإنسان هو المقياس والوسيلة والهدف، وفيه تلتقي العوامل والدوافع والأبعاد، فهذه المفاهيم تبقى مجرّده إذا لم تتحوّل إلى شعور، ووعي، وإرادة، وفعل ضمن ظروف موضوعية وذاتية مؤاتية.

لذلك الكرامة، بحد ذاتها، تبقى شعاراً ومثالاً، لا فعلاً، إذا لم يحولها الإنسان والمجتمع إلى قوّة تغيير.

أشار دريد لحام في مسرحية «كاسَكْ يا وطن»، إلى أن المواطن العربي يفتقد إلى الكرامة، لكن هذه العبارة لن تتحوّل إلى فعل عملي، إلا عندما يشعر بها جمهور واسع ويعيها ويحوّلها إلى إرادة وعمل والتزام، بالتالي تصبح قوة فعل وتغيير في الواقع التاريخي.

إن محنة الإنسان في العالم العربي، تنطلق من أن الإنسان يعاني من البؤس، والقهر، والإذلال، ومن مختلف العوامل والأبعاد.

إن تفسير الظواهر الاجتماعية، لا يمكن أن يتمّ بالاعتماد على قوانين تجريدية ومقولات مطلقة؛ بل لا بد أن تُعطى الأولوية للإنسان في النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية؛ وذلك لأن الواقع الاجتماعي يختلف عن الواقع الطبيعي وعن الموضوعات الميتافيزيقية، ولوجود دورٍ وفعلٍ للإنسان الذي تحركه مصالح مادية وروحية، ويمتلك إمكانات وقوى قادرة على الاختبار والفعل والوعي والتخيل والتذكّر.

إن دراسة الواقع الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من المجتمع والإنسان، وهو مركب اجتماعي، اقتصادي، نفساني؛ ويمكن فهم الظواهر الاجتماعية على أساس فهم حركة الإنسان في المجتمع. وهي حركة مستمرة في مكان وزمان محددَينِ، ولها اتّجاه عام يحدّد طرفي فعلها تاركاً المجال لحيز من الحرية، التي هي اختيار الممكن والضروري لتحديد العوامل والدوافع والأبعاد التي تؤثر في موقفه وموقعه.

باختصار: المطلوب هو درس حركة الإنسان العربي اليوم في مكان محدد وزمان معين، لفهم دوافع غضبه وثورته وآلية تحوّل وعيه إلى عمل تنفيذي وفعل في التاريخ.

3 ـ أشار بعضٌ إلى دور الشباب والإعلام، ويمكن التوقف طويلاً عند هذا الموضوع الذي أُثير في شكلٍ واسعٍ، خصوصاً لما للطلاب من دورٍ فعّال في عملية التغيير، لأنهم من خارج القوى الطبقية التقليدية؛ وذلك بسبب عامل الوعي والمعرفة والإعلام.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الإعلام عامة، (والفايسبوك تحديداً)،

وسيلة تقنية لنقل المعلومات والمعرفة، رغم أهميتها، لا تولّد الوعيَ والفعل بذاتها؛ بل بقدر ما تحمل رسالة ومضمون.

الثورات العربية أحسنت استعمال الفايسبوك (في اليمن انتشار الإنترنت محدود)؛ لكنّ الجماهير العربية تحرّكت لا بفعل الإعلام الافتراضي، *الذي له دور أحياناً في التضليل والإلهاء*، بل هي تجمهرت في الجوامع خلال صلاة يوم الجمعة، وتجمّعت في الساحات والشوارع والميادين، لتلتقي وجهاً لوجه (فايس تو فايس Face To Face)، بدوافع مادية ونفسية أحياناً (البؤس والكرامة)، وإيمانية أحياناً أخرى (الصلاة).

4 ـ توقّف بعضٌ مندهشاً عند ظاهرة «البوعزيزي سندروم»، واعتبرها خيمياء الواقع الاجتماعي ـ السياسي، وأعطاها بُعداً صوفياً وتعبيراً عن إرادة إلهية، واعتبرها مؤشراً إلى «عودة الميتافيزيقا إلى حلبة التاريخ».

إن الاستشهاد هو فعل إنساني، عرفته حضارتنا القديمة وثوراتنا المعاصرة. إن الإنسان الذي يموت اختياراً لتحيا قضيته من بعده عرفها الآلهة (كالإله تموز)، والديانات السماوية، والمسيح أبرزهم. وحركات الفداء من فلسطين إلى لبنان إلى غيرها عرفت قافلة من الشهداء العلمانيين والقوميين والإسلاميين؛ لأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والقومية وفّرت الدافع الموضوعي لذلك. هنا يلتقي عاملان أساسان هما: البؤس والإذلال، مع الوعي والإرادة، فتنفجر لحظة عنف ثوري تغير رتابة الواقع، وبالتالي لا يمكن حصرها «بعودة الميتافيزيقيا»؛ لأن دوافع الاستشهاد لا يمكن حصرها بأسباب جهادية دينية، ومن أجل جنة ما ورائية بل ربما تكون احتجاجاً على البؤس

والظلم والفساد لتحرير أرض قومية، ومن أجل قيام العدالة والمساواة والحرية والكرامة.

إن «لحظة البوعزيزي» غير معزولة عن الظروف المجتمعية المادية ـ النفسية للإنسان، في مكان وزمان محددين بأوضاع خارجية / داخلية، اقتصادية وقومية لتفجّرها.

5 ـ حتى لا نقع في الاستنساب والاجتزاء، هل يمكن وضع قاعدة واحدة لتقييم الربيع العربي، رغم تنوع البلدان التي فجرها ورغم تعدد *الظروف التي احتضنته*؟

ثمة أقانيم ثلاث متكاملة:

أ ـ مقاومة مشروع الهيمنة الأميركي ـ الإسرائيلي.

ب ـ وحدة المجتمع ورفض كل أشكال التقسيم والفوضى.

ج ـ بناء نظام جديد مدني ديمقراطي مقاوم يحقق المساواة، والعدالة، والنهضة.

أخيراً، نقول بخصوص الثورة المصرية: كما إنَّ «الإسلاميّين لم يختفوا لكنهم تغيّروا»، على القوميين والليبراليين واليساريين والمثقفين والمفكرين العرب، أن يتغيّروا كذلك بعد أن اختفوا.

ختاماً؛ لا بد من مبادرةٍ تتوج ببرامج واستراتيجيات فكرية، يشترك فيها المقاومون الإسلاميون والقوميون واليساريون والعلمانيون، من أجل بلورة رؤيةٍ عربية جديدة للمقاومة والنهضة والحرية معاً، رؤيةٍ متعددةِ الآفاق وتتجاوز زمن البعد الواحد الذي أَسَرَنا.

الفصل الثالث

الثورات العربية

البعد السوسيو - ديني

الإسلاميون بعد الثورات:

«النموذج المؤجل»....

طلال عتريسي(*)

لم تكد صناديق الاقتراع في تونس ومصر تفرز، بعد الاطاحة بالرؤساء، غلبة إسلامية أخوانية وسلفية واضحة، حتى انهالت الأسئلة على الإسلاميين كافة، خصوصاً ما يتّصل بطبيعة الحكم وبمدى تقبّل الإسلاميين للآخر، أو بالمخاوف من تطبيق الشريعة التي رفع لواءها بعض قادة السلفية في مصر. هكذا تحوّلت النقاشات، ما بعد الثورة، إلى أولويات ما سيفعله الإسلاميون بالبلاد والعباد.

عندما غادر حسني مبارك وزين العابدين بن علي الحكمَ، كان البَلدانِ في أسوأ حال. لقد نخر سوس الفساد والأزمات الحياةَ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولم يترك الرئيسان باباً من أبواب *الخلاص للشعب في مصر أو في تونس.*

(*) استاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.
باحث في الاستراتيجيات الإقليمية

ولولا هذا الفساد وتلك الأزمات، ربما لم يكن ثمّة مبرّر للثورة ولا للرغبة في التغيير أو الاحتجاج؛ ما يعني أن التركة الثقيلة للأنظمة التي تهاوت أمرٌ طبيعي، ولا يمكن أن يُؤخذ ذريعة لللتسامح بما على عاتق القوى الجديدة من صعوبات ومهام، أو لقبول تذرّعها بما لا يمكن القيام به، وقبول عدم مواجهتها لهذه التركة في القادم من الايام.

يختلف الإسلاميون بين بلد وآخر من حيث التنظيم ومن حيث الأولويات، كما من حيث ما تعرضوا له في السنوات السابقة من قمع واضطهاد، فرض عليهم أساليب عمل مختلفة ساهمت في تشكيل شخصياتهم القيادية وفي التأثير على رؤاهم السياسية، سواء اتّجاه العمل السياسي السري أم العنفي، أم العلني والشرعي، أم حتى للعلاقة مع الحاكم، أم لطبيعة التحالفات مع القوى الأخرى. لكن شعبية الإسلاميين الواسعة التي أوصلتهم إلى مقاعد السلطتين التشريعية والتنفيذية، جعلتهم في مهب أسئلة ما بعد الثورات العربية، التي ازدادت تسارعاً بعدما طوى الأخوان، على سبيل المثال، عزوفهم المفترض عن السلطة، وذهبوا إلى الترشح للرئاسة في مصر، وبعدما باتت «النهضة» كذلك في موقع إدارة الحكم في تونس.

هكذا تحوّل «الاتّجاه الإخواني» عموماً ويليه السلفي تحديداً، ولأول مرة في التاريخ المعاصر، إلى المسؤول المباشر الذي سيتحمّل مسوؤلية سياسات بلاده المستقبلية، والى موضعِ ترقُّبٍ وحتى رهانِ القوى الإقليمية والدولية.

وكتب الكثير من التحليلات ومن السيناريوهات حتى الغربية، عن أدوار الإسلاميّين المرتقبة أو الممكنة في تحديد اتّجاهات المحاور أو

التوازنات المقبلة في الشرق الأوسط بعد الرؤوس التي سقطت، والنظم الجديدة التي ستبصر النور في البلدان العربية.

يؤكّد الإسلاميون، باتّجاهاتهم كافة، إخوانية وسلفية، أن أولوياتهم هي أولويات داخلية، لا فرق في ذلك بين الاتّجاه الأخواني الذي يريد البحث، أولاً، عن حلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية وترسيخ أسس الدولة والمؤسسات، وبين الاتّجاه السلفي الذي يريد، أولاً، تطبيق الشريعة.

ومن الواضح أن الخلاف قائم بين الاتّجاهين حول هاتين الأولويتين الداخليتين، علماً أن هذا الخلاف يمكن حله لاحقاً بالأطر الدستورية، التي يمتلك الأخوان فيها الأكثرية سواء في مصر أم في تونس. لكن من جهة ثانية يتفق الطرفان على تأجيل الأولويات الأخرى، أي ما يتصل بالسياسات الخارجية وبالسياسات الاقتصادية، بالعلاقة مع الغرب، وأوروبا، والولايات المتحدة من جهة وباتفاقيات كامب ديفيد والصراع العربي ـ الإسرائيلي من جهة ثانية.

بعد عام ونصف على الثورات، لا يزال الإسلاميون في حالة قلق ولديهم مخاوف من «حلول» النظام السابق في تونس وفي مصر، فهؤلاء لم يغادروا مواقع القدرة والسيطرة في معظم المؤسسات الأمنية والإدارية والتعليمية، وفي معظم أجهزة الدولة ومؤسساتها.

ولم تتمكن الثورة بسبب «مرحليتها» وبسبب غياب القيادة الواحدة الموحّدة لها، من التجرّؤ على اقتلاع هؤلاء الفلول من تلك الأجهزة والمؤسسات، على الرغم من خطورتهم المستمرة على الثورة وعلى مشروعها للتغيير. ثمة مشكلة كبيرة هنا، فمن المعلوم أن هؤلاء كانوا

أعمدة النظام السابق، وعدم التعرّض لهم يعني استمرار أذرع هذا النظام على الرغم من التغيير الذي حصل، وهذا يعني أن التغيير الحقيقي والعميق يحتاج كما يقول الإسلاميون إلى وقت طويل؛ أي إلى ما بعد إقرار الدستور في تونس، وما بعد الانتخابات الرئاسية في مصر. نعم هذا ممكن نظرياً، ولكن من قال إن هؤلاء «الفلول» سوف يغادرون بمثل تلك البساطة مواقعهم الأمنية والإدارية؟ ومن قال إن الخارج الغربي الذي كان يدعم بن علي ومبارك، لن يدعم هؤلاء في مواقعهم ولن يشجعهم على الصمود والبقاء، لكي يكونوا ورقة ضغط على النظام الإسلامي الجديد؟

ذلك يعني أن تميّز الإسلاميين على هذا المستوى هو تميز مؤجل، وأنهم لن يكونوا حتى إشعار آخر نموذجاً مزعجاً لهؤلاء الفلول. لا بل يبدو من خلال الكثير من المعطيات أن مخاوف الإسلاميين من سطوة هؤلاء الأمنية هي أكبر من خشية «الفلول» من القوى الإسلامية.

التميّز الآخر المؤجل هو في دور الإسلاميين الإقليمي بعد الثورات، إذ كيف يمكن للإسلاميين الذين يعتبرون أن أولوياتهم بعد الثورات في بلدانهم هي أولويات داخلية، وهم لا يريدون لأي قضية أخرى أن تعطّل هذه الأولويات، أن يكونوا حاضرين على مستوى التحديات الإقليمية، التي لا تنتظر ولن تنتظر أي قوة أو أي طرف لترتيب أوراقه، لتفسح له المجال بعد ذلك ليكون لاعباً وشريكاً في التحوّلات التي تحصل في المنطقة؟

وهل الحرص على تقديم التطمينات والوعود للغرب بعدم التعرّض لمصالحه أو لأمن إسرائيل، سيضمن تسامح هذا الغرب مع نجاح تجربة

الإسلاميين وتعبيد الطريق لها لتقديم النموذج الإسلامي المختلف؟ وإذا صمت الإسلاميون عن هذه المصالح اليوم، فما هو المبّرر لمواجهتها أو للانقلاب عليها غداً؟

كيف يمكن، على سبيل المثال، لزعيم حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي بعد حصول حركته على 40 في المئة من أصوات الناخبين، أن يقول في معهد واشنطن إنه مهتم بتونس وأن أولويته تونس، في حين أن الآخرين أولويتهم ليبيا أو فلسطين، وأن يقول إنّه لا يريد سوى أن تنجح التجربة في تونس، لكنه مع ذلك يتركها لتنحاز إلى أحد محاور الصراع الحاد حول سوريا، وكيف يستضيف «مؤتمر أصدقاء سوريا»، على الرغم من الخلاف بين القوى الإقليمية وحتى الدولية حول طبيعة هذا المؤتمر وحول المشاركة فيه أصلاً. أي كيف انحازت النهضة إلى هذا المحور، في الوقت الذي تجنب فيه الغنوشي، في المعهد إيّاه تأكيدَ الانحياز ضد إسرائيل عندما قال «ليس في دستور تونس ما يمنع العلاقات مع إسرائيل». ما هو النموذج الذي تقدّمه النهضة إذن؟

لقد تعرّض الإسلاميون إلى التّشكيك في سياساتهم المستقبلية المتوقعة. كيف سيحكمون، وهل سيطبّقون الشريعة، وكيف سيُتيحُون للآخر غير المسلم فرصة التمثيل. لكن ذلك كله لم يكن في الواقع موضع الاتهام الأقسى أو التشكيك الأشد؛ فقد أكد الإسلاميون في تونس وفي مصر أنهم لا يريدون تطبيق الشريعة التي تخشاها بعض الاتّجاهات السياسية والاجتماعية والدينية، وأنهم سيعملون مع حكومات ائتلافية، وأنهم لن يفرضوا الحجاب، ولن يمنعوا الخمور، ولا ارتياد الناس أو السياح المسابح أو الملاهي، وأنهم سيعملون على قاعدة

المواطنة مع الأقليات الدينية، وقد كانوا صادقين في هذا التوجه انسجاماً مع أولوياتهم الاقتصادية والاجتماعية. أما بعض الدعوات السلفية المغايرة، التي تستعجل تطبيق الشريعة، أو ترفض الأقباط في المواقع التنفيذية فقد واجهت الاعتراض من الاتّجاه الأخواني قبل غيره. لكن أصحاب هذه الدعوات، كما هو معلوم، لا يسيطرون على المجالس التشريعية التي ستصدر عنها مثل هذه القرارات التي تجيز أو تمنع.

النقد الأقسى الذي يمكن أن يؤثر سلباً على تجربة الإسلاميين المستقبلية، هو محاباة الغرب. وهذه التهمة ليست افتراءً محضاً؛ فقد أصبحت اللقاءات في واشنطن علنيةً مع قيادات إسلامية في النهضة التونسية ومع الأخوان في مصر، بعدما قيل الكثير عن لقاءات سرية حصلت في السنوات السابقة.

ليس ثمة ما يمنع، من حيث المبدأ، حصولَ حوار بين الإسلاميين وبين الغرب الأوروبي أو حتى مع الولايات المتحدة، لكن ما قد يثير التحفّظ أو النقد هو مضمون هذا الحوار وتوقيته؛ فقد جاء هذا الحوار بعد فوز الإسلاميين بانتخابات شرعية وشعبية بكل المقاييس وباعتراف خصومهم في الداخل والخارج. ولم يشكك أحد من علمانيين ويساريين وحتى «فلول»، وفق المصطلح المصري، بنتائج فوز الإسلاميين؛ بل جُلّ ما طُولِبَ به كان: أن يتعهد الإسلاميون التزام العملية الديمقراطية التي أوصلتهم إلى الحكم.

إذاً، ذهب الغنوشي إلى «معهد واشنطن» المعروف بولائه الصهيوني ليتحدث عن أولوية تونس بالنسبة إليه. أي أن زعيم حركة النهضة

الإسلامية يريد أن يشيع الاطمئنان، بأن لا طموحات إسلامية واسعة لديه مثل الوحدة أو فلسطين. وهو يريد بذلك أن يؤكد على «تعقل الحركة الاسلامية» وعلى اختلافها عن إيران وعن الخمينية.؟

نعم؛ في الواقع هذا صحيح، ما جرى في تونس يختلف عن إيران، والغنوشي ليس الخميني، والثورة في تونس لا تشبه الثورة في إيران. ولكن ما علاقة الغرب بذلك كله؟ لماذا تقدِّم الحركة الأكثر شعبية في تونس، والتي قد تمتد شعبيتها إلى بلاد عربية وإسلامية خارج تونس كذلك، وهي في الموقع الأقوى شرعياً ودستورياً، مثل هذه التطمينات للغرب؟ النهضة لا تحتاج لأي مباركة خارجية، ولا لأي مصادقة خارجية على شرعيتها، كما فعلَ بن علي أو حسني مبارك. فبعد أن افتقد مثل هؤلاء الرؤساء الشعبية الداخلية التي كانوا يحصلون عليها بتزوير الانتخابات اضطروا إلى الذهاب إلى واشنطن أو إلى باريس، للحصول على شرعية الحماية من الخارج الغربي. بهذا المعنى أصل الزيارة في هذه اللحظة لم يكن حاجة لا لتونس ولا للغنوشي ولا لشرعيّة الإسلاميين فيها؛ بل ربما كان المطلوب هو العكس تماماً.

أن يأتي من يمثل الإدارة الأميركية أو الخارجية الفرنسية إلى تونس للقاء الغنوشي في مكتبه!، وأن يقدم هؤلاء الاعتذار أولاً عن دعمهم السابق لنظام بن علي الذي أرادت وزيرة الدفاع السابقة ميشال اليوي ماري أن ترسل إليه الحماية في بداية الثورة!، وأن يقدّم الغربيّون الضمانات بالتعامل الندي مع النظام الجديد في تونس، وأن يتعهدوا احترام تجربة الإسلاميين وعدم عرقلتها؛ لعل في ذلك بعض التكفير عن صمتهم الطويل، الذي لم يخدش ديمقراطيتهم، عن اضطهاد

الإسلاميين، وعن تشريدهم في المنافي، وعن زجّهم في السجون طوال العقود الثلاثة الماضية.

والمسألة ليست شكلية على الإطلاق، وليست تفسيراً غير صحيح لما قيل في هذا اللقاء أو ذاك، وهو ليس اقتطاع لجملة من هنا أو هناك.

المسألة هي في «النموذج» الذي تقدمه الحركة الإسلامية في تونس أو في مصر بعد اقترابها من السلطة، أو بعد وصولها إليها. أي هل ينبغي في مثل هذه الحالة أن تكون الأولوية هي تطمين الغرب إلى نوايا الإسلاميين الطيّبة خوفاً من تهمة التطرُّف، أو خوفاً من الضغوط، أو العقوبات الاقتصادية؟ أم أن الخوف هو على نجاح التجربة بأي ثمنٍ ممكن؟

السؤال هو عن مصدر الشرعية، هذا المصدر هو الشريعة أو هو الشعب، والنقاش هو حول التوافق أو التعارض بين هاتين الشرعيّتين.

وقد تجاوز الإسلاميون إلى حدًّ بعيد هذا النقاش، أمّا «شرعية» الخارج، أو حتى هاجس هذه الشرعية وهاجس الرضا الغربي، فينبغي أن يكون خارج هذا النقاش أصلاً، وهو غير مقبول إسلامياً، خصوصاً بعد الثورات على أنظمة ورؤساء، كانوا من أشد الناس سوءاً وتبعية لهذا الخارج !!!

لقد قيل الكثير في أسباب الثورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفي تطلّعات «الثوار» إلى الحرية والكرامة والعدالة. إنّ من أسوأ ما فعله «النظام السابق» هو الارتهان للأجنبي في مسيرته الأمنية والاقتصادية والمعنوية. وقد استمر هذا الارتهان حتى اللحظات

الأخيرة. فكيف يُعقل أن يسارع «النموذج الإسلامي» البديل، وهو نموذج الغزة والكرامة والاستقلال، إلى التلاقي في اليوم الأول لسقوط النظام السابق مع هذا الغرب الذي كان الحامي والمدافع الأول عن هذا النظام، والمتجاهل لسياسات القمع التي مارسها حليفه ضد الإسلاميين أنفسهم؟

ما يُقال عن تونس، هو عينه ما يمكن أن يُقال عن مصر كذلك. وفي مصر المواقف أشد خطورة ودقّة وحساسية. نظراً إلى موقع مصر الجيو ـ سياسي ودورها في الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وتاريخها في المنطقة العربية والإسلامية والإفريقية. لقد تناقلت وسائل الإعلام أخبار اللقاءات بين مسؤولي الأخوان وبين المسؤولين الأميركيين، بعد الثورات وبعد الانتخابات التي فاز فيها الأخوان بأغلبية المقاعد البرلمانية، وحتى بعد ترشيح الأخوان (خيرت الشاطر) للرئاسة المصرية.

هل قدّم الأميركيون الاعتذار للأخوان عن سياسات الدّعم السابقة للرئيس مبارك؟ أم أن المطلوب من الاسلاميين التعهّد باحترام حقوق الأقليّات، والعملية الديمقراطية، واتفاقيات «كامب ديفيد» الموقّعة مع الإسرائيليين؟ وهل سيكون الأميركيون أكثر حرصاً على الأقباط المصريين من الأخوان المسلمين؟ وقد تبيّن أن أكثر ما تعرّض له هؤلاء من إساءات ومن تهديد لم يكن بعيداً عن سياسات النظام السابق ورجالاته الأمنية!

لقد حصل الأخوان في مصر على شعبية أكثر تمثيلاً من النهضة في تونس، ولو جمعنا إليهم ما حصل عليه السلفيون لكانت النتيجة المعروفة هي ثلاثة أرباع البرلمان. فكيف يمكن لمثل هذا التمثيل الشعبي القوي

غير المتنازع عليه أن يكون هاجسه تطمين الأميركيين إلى الاعتدال، واحترام الديمقراطية، واتفاقيات «كامب ديفيد»؟

ألا تستحق الولايات المتحدة أن تشعر بالقلق، ولو المؤقّت على مصالحها ثمناً لدعمها السابق غير المشروط لحسني مبارك، الذي امتلأت سجونه بالإسلاميين عموماً وبالأخوان خصوصاً؟

لماذا يجب أن يصمت الإسلاميون عن اتفاقيات «كامب ديفيد»؟

السلفيون متشدّدون في ضرورة تطبيق الشريعة اليوم قبل الغد! ولكن «كامب ديفيد»، بالنسبة إليهم، هي اتفاقية دولية يجب احترامها. ولكن يمكن مراجعة بعض بنودها المجحفة بحق مصر اقتصادياً على سبيل المثال!!. حتى القيادي الأخواني البارز عصام العريان يهدد بمراجعة هذه الاتفاقيات، ولكن، فقط، رداً على واشنطن التي ألمحت إلى وقف المساعدات المالية إلى مصر، بعد الخلاف بين البلدين إثر احتجاز السلطات المصرية مجموعة أميركيين كانت توزّع الأموال لمساعدة «المجتمع المدني المصري»!! عندها هدد القيادي الأخواني بمراجعة اتفاقيات «كامب ديفيد»؛ لأن في بنود هذه الاتفاقيات التزام أميركي بتقديم مثل هذه المساعدة لمصر!!! لا لأنها تخالف المبادئ الأخوانية الإسلامية، أو لأنها تقيد مصر وتعطّل دورها الإقليمي.

وهذا «النموذج» من التهديد لا يليق في الواقع، لا بهذه الشخصية التي تعرفها سجون مبارك جيّداً، ولا بالحركة التي تمثلها.

ما هو هنا «النموذج» الذي تقدمه الحركة الإسلامية بعد الثورات، من مصر إلى المصريين وإلى باقي العرب والمسلمين؟ وما هو النموذج «الأخلاقي» الذي يقدّمه الأخوان، وهم أهم وأكبر حركة إسلامية شعبية

على امتداد العالم العربي، عندما يتراجعون عن التزامهم بعدم الترشُّح للرئاسة المصرية بدون أي تبرير لهذا التراجع؟

أمّا مشروعية السؤال هنا، فلا علاقة لها باسم المرشح، أو بالتفاضل بين المرشحين، أو حتى بما تعرض له المرشح «خيرت الشاطر» من استبعاد مهين للأخوان؛ بل بهوية الحركة الإسلامية التي يتوجّه إليها هذا السؤال، وليس بأي حركة أخرى يمكن أن تقول ما تشاء ثم تفعل، خلاف ذلك، ما تشاء.

أي «نموذج» يمكن، أو تريد، أو ينبغي أن تقدم الحركة الإسلامية في تونس أو في مصر؟ من المؤكد أنّه ليس النموذج الإسلامي، نظراً لاستبعاد الشريعة على الأقل في المرحلة المقبلة التي ستمتد لسنوات. فهل سيكون «النموذج» هو في إدارة البلاد اقتصادياً؟ وهل يمكن تقديم مثل هذا «النموذج» الاقتصادي ـ الاجتماعي إذا كانت، كما يبدو، شروط البنك الدولي، وشروط صندوق النقد الدولي، ومعهما شروط المساعدات الأخرى للنظام السابق، ستتكرر هي نفسها مع الإسلاميين في الحكومات الجديدة؟

لو كانت الثورات من صناعة الغرب لوجب الامتنان له والالتزام بمصالحه. ولو كان الغرب هو المهيمن وهو القادر على كل شيء، لما سمح لتلك الثورات أن تحصل أصلاً. لكن الغرب هو الذي يتراجع، ومن يتقدم هم الإسلاميون وشعوب المنطقة والعالم، والشواهد على ذلك كثيرة من أصل الثورات العربية، إلى واقع إيران مع الغرب، إلى اتّجاهات تفلّت أميركا اللاتينية من الهيمنة الأميركية، وصولاً إلى صعود روسيا والصين في المعادلتين الإقليمية والدولية.

وهذا يعني أن الإسلاميين الذي صمدوا طوال عقود في مواجهة

استبداد حلفاء الولايات المتحدة وإسرائيل، في أكثر من دولة عربية وإسلامية، ثم أسقطوا هؤلاء الحلفاء، قد ساهموا بدورهم في إضعاف السيطرة الأميركية على منطقتنا والعالم.

وهذا يعني كذلك، أن من يحتاج إلى الآخر للحفاظ على مصالحه هو الغرب لا الإسلاميّون؛ وأن موقع الإسلاميين موضوعياً، هو في صف تلك الجبهة أو ذلك المسار الذي أضعف الهيمنة الأميركية.

والولايات المتحدة تعلم ذلك وتخشاه؛ ولذا هي تريد من إسلاميي تونس ومصر، وباقي الإسلاميين العرب، ألا يكونوا في هذه «الجبهة»، وألا يكونوا ذاك النموذج. وثمة من يتحدث في واشنطن، بسبب ذلك، عن عدم الثقة بالإسلاميين وعن ضرورة عدم السماح لهم بالتمكُّن من الحكم.

لا يمكن القبول بفرضية الواقعية، أي قوة الولايات المتّحدة وسيطرتها الاقتصادية والمخاوف من عدم مجيء السياح الغربيين، لتبرير التسرع في الذهاب المعنوي والنفسي إلى الغرب. مثل هذه الذرائع كانت حجة الأنظمة السابقة من مبارك إلى السادات، إلى الأنظمة الحالية. وهذا لا يمكن أن تتميز به الحركة السلامية، ولا يمكن أن يكون «نموذجاً» مقبولاً منها، خصوصاً في هذه المرحلة الانتقالية. وباستطاعة الإسلاميين وهم في السلطة، أن يكونوا أكثر انسجاماً مع المسار الذي أتى بهم إلى السلطة، وأن يفكروا في «نموذج» مختلف عن النموذج السابق، أي فتح أبواب التعاون البديلة، الاقتصادية والتجارية والعسكرية وسواها، مع القوى الدولية مثل الصين وروسيا وفنزويلا والهند. وهي الدول التي تشكل «المجتمع الدولي الحقيقي (نصف العالم) وتمتلك من القدرات ما تحتاج إليه الولايات المتحدة ذاتها».

ومن البديهي أن يتعاون الإسلاميون كذلك مع إيران ومع تركيا، في مجالات تفوق هذين البلدين، وهي كثيرة أيضاً.

وفي مثل هذه الاحتمالات، سوف يأتي الأميركيون على عجل للاعتذار عن المراحل السابقة، وللإعراب عن حسن النوايا، ومعها تقديم التطمينات والوعود بأشكال الدعم والتعاون المختلفة.

لكن ثمة احتمال آخر، قد يلجأ إليه الغربيون إذا توجّه الإسلاميون شرقاً؛ وهو الحصار والعقوبات وممارسة الضغوط. نعم، هذا ثمن قد يضطر الإسلاميون إلى دفعه.

ولكن ماذا يعني إذا لم يعاقَب الإسلاميون على وصولهم إلى السلطة؟ يجب أن نتوقع ذلك؛ لأن الإسلاميين، والأخوان في مقدمتهم، هم ضد المصالح الأميركية، وضدّ إسرائيل ووجودها، وهم مع المقاومة ومع الاستقلال والعزة والكرامة.

وعندما لا يعاقَب الإسلاميون ولا يحاصرون، علينا أن نقلق وأن نُفكر مرّات ومرّات ونسأل لماذا لم يحصل ذلك.

من الطبيعي أن يكون الإسلاميون نموذجاً مزعجاً للغرب ولإسرائيل.

وهؤلاء اليوم، لا يفكرون ولا يعملون سوى من أجل منع الإسلاميين، بعد الثورات، من أن يكونوا هذا «النموذج».

لا شك في أن التجربة في بداياتها، وتحتاج إلى الكثير لمواجهة ما يتربّص بها من عقبات وصعوبات؛ لكن «النموذج الإسلامي» المُفترض يستحق الأثمان التي لا تؤجل.

الثورات العربية ورهانات المستقبل

حسن جابر (*)

الكلام على الثورات العربية، في لحظة تبلورها وتخلّق جنينها، يغشاه الحذر والترقب، خصوصاً إذا انخرط في مغامرة التوقع والاستشراف، في ظل تداخل الخارج والداخل، إلا أنه يبقى للواقع الذي شكل الحافز للتحرك قوة الكشح النسبي عن آفاق التحول المرتقب. من هنا، سنحاول مقاربة الواقع الذي شكّل الأرضية، للتحرك الشعبي العارم، لندلف منه إلى بعض بقع الضوء التي قد تتراءى لنا من المستقبل القريب.

الواقع العربي عشية الحِراك:

قد يبدو العنوان للوهلة الأولى، عاماً وواسعاً تصعب مقاربته في إطار معالجة محدودة، غير أن تقارب الظروف وتشابه البُنى السياسية في غير قطر عربي، قد يخفّف من حدّة التعميم. والاختلاف المتحقق بين

(*) مفكر وأستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية.

قطر وآخر لا يعدو مستويات المعيشة، والدخلَ الوطني الناشئ من توفر الموارد الطبيعية أو عدم توفرها. وكي لا نبقى في العام يمكن الانتقال إلى التفصيل وفق العناوين التالية:

1 ـ الحياة السياسية:

تكاد الأقطار العربية كلها تكونُ مشتركةً في ظاهرة انعدام الحياة السياسية، إذ ليس ثمة تداول انسيابي للسلطة في أيّ منها؛ بمعنى ممارسة الأفراد والجماعات حقهم في اختيار ممثليهم بحرية وبدون إكراهات السلطة أو العشيرة أو الطائفة وضغوطاتهم، وهذا اللون من الممارسة أدى إلى انسداد أفق التغيير وتخثر شرايين الحياة السياسية، فلم يعد المجتمع قادراً على إنتاج قياداته، فأصيب بالعطالة السياسية التي أفضت إلى بروز أعراض وندوب في الاجتماع الغربي ليست الأصولية المتحجرة والتيارات التكفيرية إلا بعضاً من تجلياتها، وتحوّلَ النظام إلى قوة طاردة للطاقات الخلاقة بدلاً من أن يكون قوة جذب.

وظهرت على حوافي النظام السياسي المغلق أحزاب تحمل السمات عينها، وأحياناً كثيرة تعتاش على موائده والاستثناء، هنا، يؤكد القاعدة.

وعندما نتحدث عن أحزاب كهذه نقصد بعض الأنظمة التي كانت تقاليدها تسمح بقيام جمعيات تُعنى بالسياسة، أما في بعضها الآخر فيحظر فيها العمل السياسي خارج أطر الأسر والعائلات الحاكمة مطلقاً.

إزاء هذا الواقع؛ إنحصرت سبل التغيير في وسيلتين اثنتين؛ إما الانقلاب العسكري وإمّا الثورات الشعبية، وبما أن «المجتمع الدولي» لا يستسيغ الوسيلة الأولى (موريتانيا مثلاً)، باتت الوسيلة الثانية هي المتعيّنة.

وحين نتحدث عن الحياة السياسية، لا نقصد الممارسة السياسية الحرة التي تفضي إلى انتقال السلطة وتداولها في إطار مجتمع مدني، فحسب، بل المنظومة العامة بما هي شبكة عامة من العلاقات والممارسات؛ بدءاً بحرية الإعلام، مروراً بالأحزاب والمؤسسات التي تعنى بالرأي العام والمحاسبة وسيادة القانون، وصولاً إلى مراكز التفكير السياسي والجامعات وغيرها.

2 ـ الفساد:

يعتبر الفساد من نواتج انسداد الحياة السياسية في الأقطار العربية، فحين يمتنع التداول السلمي للسلطة، فهذا يعني أن فرض ممارسة الناس للمراقبة وبالتالي المحاسبة، من خلال الانتخابات، تصبح متعذّرة.

والجمود في الحياة السياسية يوفر البيئة الملائمة لتنامي ظاهرة الفساد، التي تضحي كالبكتيريا لجهة خاصيتي التكاثر والتمدد، وقد تصبح عصية على المعالجة إذا تغلغلت في النسيج العام للمجتمع، الأمر الذي يجعل مهمة استئصاله متعذّراً. وسنقدّم مثالين على ظاهرة تجذّر الفساد في مصر يعبران عن حال التعفّن الذي انحدرت إليه هذه الدولة الكبيرة؛

الأول: ما آل إليه مستشفى العيني في القاهرة الذي كان يعتبر في العقود السابقة من أهم المستشفيات الحكومية في مصر، إذ تحولت عيادات الأطباء إلى ما يشبه الملك الخاص، فصار الطبيب المختص يرفض تسليم العيادة لغير أحد أبنائه، وتبقى اللوحة التي تعرّف بالطبيب قائمة على حائط العيادة إلى أن يأتي «الوريث الشرعي».

الثاني: تجرؤ وزير زراعة أسبق على إدخال أسمدة ومبيدات حشرية مسرطنة من الكيان «الإسرائيلي» وتوزيعها على الفلاحين.

نكتفي بهذين المثالين الفاضحين اللذين يكشفان عن تفشي الفساد في مصر نتيجة مركزة السلطة وغياب الرقابة والمحاسبة. وبالإمكان الاستفاضة في عرض أساليب استغلال السلطة في مسائل الاستثمارات الكبيرة ولعبة العقارات التي كانت تدر أموالاً طائلة على حفنة من المنتفعين، فيما الشعب يرفل في أغلال العوز غير المحتمل.

3 ـ الخوف من الداخل:

ولدت إرادة الحكام في خنق الحياة السياسية شعوراً بالخوف من المجتمع عَكَسَهُ الاهتمام المفرط بالأمن وأجهزة القمع، والتي أخذت أشكالاً بالغة التعقيد، فكان لدى كل سلطة جهاز مخابرات، هو كناية عن دوائر متداخلة، يمارس الرقابة على الناس في أعمالهم وأنشطتهم وإعلامهم، وفي الوقت عينه لا يُعطى صلاحيات مطلقة، إذ يخضع (أي الجهاز) بدوره لرقابة مماثلة من فروع في المخابرات تُعنى بمتابعة بعضها بعضاً. وتنتظم هذه الدوائر على هيئة أجهزة متداخلة وأحياناً على صورة تنظيم عنقودي. وعليه، لا غرابة إذا وصلت أعداد الأجهزة إلى ما يربو على العشرين في الكثير من الأقطار.

ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد، وإنما تفتعل الأنظمة الخلافات بين هذه الأجهزة كي لا تتواطأ على السلطة، أو تحيك مؤامرات تهدد استمرارية الحكم أو ما تطلق عليه الدولة مصطلح «الأمن القومي».

وتَضَخُّمُ الأجهزة وانتشارُها يستوجبان ميزانية كبيرة يقتطعها النظام،

لحماية نفسه، من المال العام على حساب الإنفاق الاستثماري المطلوب لخلق مناخات تنموية عامة وتأمين فرص عمل لجيش متجدد من خريجي الجامعات، فضلاً عن حاجة المجتمع الفقير للتقديمات في مجالات الصحة والتعليم والطاقة.

والإنفاق المبالغ فيه على الأمن لا يُعدّه النظام كافياً، لذلك يلجأ إلى الخارج، وتحديداً إلى الدول صاحبة النفوذ في الإقليم القريب أو في المجتمع الدولي، لتأمين المظلة السياسية والأمنية، التي تتكامل مع إجراءات الداخل، لتبديد حالتي القلق والخوف اللذين يتملكانه.

لذلك يخال النظام أن شرعيته المنقوصة في الداخل يمكن جبرها بالارتهان إلى الخارج، وهذا ما يفسّر مختلف سلوكيات الحكام السابقين في كل من مصر وتونس وليبيا، والتي لا تنم عن الحرص على السيادة الوطنية فضلاً عن الكرامة التي تفاخر بها شعوب العالم المحترمة.

4 ـ إنعاش البنى القديمة والعصبيات الفرعية:

وزيادة في الإمساك بالداخل، تعمل الأنظمة وفق آلية واحدة، لجهة الإفادة من الانقسامات الداخلية الطبيعية أو المفتعلة، واستثمار ذلك في إطار سياسة استقطابية توفر للسلطة ما تحتاجه من تأييد شعبي محكوم لمنطق الكيدية والمصالح الموهومة.

فالأنظمة تدرك، بحسها النفعي، أن عصا الأمن الغليظة وتأمين مظلة خارجية، غير كافيين لإدامة الحكم، وأنه لا مندوحة من التحصّن، داخلياً، بتأييد شعبي يجنّبها خطر الاصطفاف العارم ضدها، لذلك رسمت لنفسها سياسة داخلية متقاربة، تقوم على إحياء البنى المجتمعية

القديمة: قبائل، عشائر، انتماء مناطقي، إثنيات، طوائف، ومذاهب كمقدمة، لا بد منها، لِبَعثِ العصبيات الضيقة في داخلها، لتشكل أرضاً خصبة للنظام وأجهزته للعبث بها وتوظيف تناقضاتها بالطرق والأساليب التي تراها مناسبة.

ويمكن ملاحظة تمظهرات هذه المنهجية في الأقطار العربية التي شهدت ثورات حديثاً بدون أن يعني ذلك انتفاءَها في الأقطار الأخرى، ففي جمهورية مصر العربية، عمل النظام على توظيف مختلف التناقضات الأولية لمصلحته، فاستمال أتباع الطرق الصوفية الذين يتعارضون في المبدأ مع التيارات السلفية. مع العلم أنّ هذه التيارات حديثة النشأة والانتشار كانت تتلقى الدعم السخي، ومن دول الخليج على مرأى ومسمع من أجهزة النظام، الأمر الذي يؤكد حقيقة ما ذهبنا إليه من وجود تيارات سلفية يمكن اللعب بها في غير اتّجاه؛ ففضلاً عن الاختلاف المذهبي مع الجماعات الصوفية، فإنها (أي التيارات) لا تستطيع التعايش مع «الإخوان المسلمين»، كما إنها سهلة الاستدراج للصدام مع الأقباط، ويمكن مشاغلتها مع الأحزاب والتجمّعات العلمانية.

ولذلك يمكن تصوّر وجود التيارات السلفية التي ترفض الآخر وتكفّره، على أنها قوة نائمة يستطيع النظام إيقاظها عند الطلب.

والأمر عينه تكشّف لنا في ليبيا، بعد الحراك الأخير، فقد كان النظام السابق ممسكاً بالعديد من الأوراق التي بإمكانه تحريكها ساعة يريد منها: التركيبة القبلية للمجتمع الليبي، والانقسام المناطقي (شرق ـ غرب)، والتعدد الإثني (عرب ـ أمازيغ)، فضلاً عن استمالته للطوارق

في الجنوب والجنوب الغربي على حدود دولتي النيجر والجزائر، مضافاً إلى الورقة السلفية التي أضحت القاسم المشترك لدى مختلف الأنظمة والتي تُستخدم لوظيفتي إخافة الغرب ومشاغلة الداخل.

أما تونس فقد كان الاستقطاب الداخل يأخذ منحى آخر نظراً إلى طبيعة النظام العلماني، فثمة تيار إسلامي قوي يناصبه النظام العداء ويزج بأعضائه في السجون أو يطردهم إلى المنافي، وأحزاب ماركسية وقومية ووطنية جرى تخويفها من الإسلام السياسي الذي تقوده «النهضة». ولم يزهو نظام بن علي في لعب الورقة السلفية كسائر الدول العربية المجاورة.

5 ـ الإمساك بورقة رجال الدين:

كشفت الثورات العربية عن عنصر آخر لا يقل أهمية عما سبقه، في التأثير بالرأي العام ومنح النظام ما يحتاجه من شرعية، وهو موقف المؤسسة الدينية، خصوصاً في مصر وليبيا واليمن.

والموقف المشار إليه ليس عصياً على التحليل، فهو تعبير بليغ عن المأزق الذي تعاني منه المؤسسة الدينية بالإجمال، ويتمثل بمعضلة عدم قدرتها على تمويل ذاتها بذاتها، الأمر الذي أوقعها في مشكلة الارتهان للدولة مالياً، من جهة، وسياسيّاً، من جهة أخرى.

والارتهان لا تقف حدوده عند المسألة المالية، بل تتعداها إلى المساحة الأخطر التي ينبغي أن تكون ميدان عمل المؤسسة، وهي الاجتهاد وحرية البحث والتجديد.

وثمّة مشكلة أخرى يعاني منها علماء الدين في الأقطار العربية كافة، تتمثّل في كون الدولة هي التي تتولّى تعيين المناصب العليا من المفتيين، وقضاة الشرع، ومشايخ الجامعات والمعاهد الدينية، مما يعطي الدولة سلطة الضبط والتحكم في المناهج، والسياسات، والولاءات الفرعية المختلفة.

انطلاقاً من هذه المعضلة، يمكن فهم موقف الأزهر في مصر، أثناء الثورة، الذي كان واضحاً في اصطفافه إلى جانب السلطة وفي رفعه الغطاء عن كل من يشارك في التظاهرات.

أما المأزق الأخطر الذي تعاني منه المؤسسة الدينية، فهو ذو طبيعة فقهية وكلامية، ذلك أن لها تأويلها الخاص لمفهوم «أولي الأمر»، الذي ساهمت التجربة التاريخية في إعطائه دلالات محّددة، تتمثّل بوجوب طاعة أولياء الأمر بصورة شبه مطلقة. أما الحالة الوحيدة التي يجيزون لأنفسهم الخروج على الحاكم فتتمثّل في إظهاره الكفر صراحة، وهو أمر نادر وشاذ.

وهذا الفهم الفقهي هو الذي يفسر خلفية إعلان علماء ليبيا واليمن صراحة حرمة التظاهر والخروج على الحاكم، وقد سبق لمفتي الديار السعودية أن أفتى بالموقف عينه مع بدايات «الربيع العربي».

أمّا المشاركة الخجولة، التي ظهرت هنا وهناك، لبعض المعمّمين؛ فهي لا تعدو كونها مبادرات فردية، صرّح أصحابها أنها مستقلة ولا تعبّر عن الموقف الرسمي للمؤسسات والجامعات الدينية، بل هي انعكاس لموقف أحزاب الإسلام السياسي الذي ينتمون إليه، بصورة أو أخرى.

6 ـ تنامي التيارات السلفية المتطرّفة:

لم تظهر الحركات السلفية في كل الأقطار العربية كمحط اهتمام، فلأفكارها أصول ومنابت وبيئة حاضنة، ووظيفة يتوخّاها غير نظام وفريق.

والمعلوم عند كل المختصين بالحركات الإسلامية، أن التيار السلفي المقاتل لم يكن له وجود قبل عقد الثمانينات من القرن الماضي، وأن الظهور الأول كان بعد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، حين تمت غواية الآلاف من شباب العرب من خلال خطاب تعبوي، غير بريء، حمل مَضامين ملتبسة تصوّر لهم الشيوعية على أنها العدو الأول للمسلمين. ثم حظي هؤلاء بدعم عسكري وسياسي من الولايات المتحدة وماليّ غير محدود من دول الخليج، وتغطية سياسية من الأنظمة العربية التي تدور في الفلك الأميركي.

أما التيارات السلفية الأخرى التي لم تنخرط في القتال، والتي تعتمد الدعوة سبيلاً لانتشارها، فقد شهدت نموّاً سريعاً في العقدين الأخيرين، بعد تحوّل آلاف التلاميذ من خرّيجي مدارس القرآن الكريم المدعومة من بعض دول الخليج، إلى روافد تغذّي التيار الوليد وتمدّه بالطاقات الشابة التي تشربت الأفكار السلفية ـ التكفيرية بهدوء بدون ضجيج، في المجالات المذكورة.

وتطرّف هذه التيارات في الأفكار، ثم الممارسة، جعلتها ملجأ للكثيرين ممّن أوصلتهم الأنظمة المستبدة إلى اليأس، فيما تلقتهم أنظمة أخرى بالدعم المادي والرعاية، ليكونوا قوة احتياطية لديها، تحركها ساعة تريد.

المنعطف الأساس في مسيرة هذه التيارات بدأ بعد صدور قانون محاربة الإرهاب على أثر أحداث 11 سبتمبر من سنة 2001، حينها زودت هذه الجماعات الأنظمة بمادة دسمة تعزّز بها دورها، لدى الولايات المتحدة ودول الغرب، فدخلت في لعبة تدعيم دورها كدول تتصدى للجماعات الإرهابية، كما هو حال ليبيا واليمن.

والمفارقة في الأمر، أن هذه الأنظمة، بانسداد أفق الحياة السياسية والاقتصادية فيها؛ أضحت سبباً لإنتاج الجماعات اليائسة، التي وجدت في التيارات السلفية ملجأ مناسباً، تنفث منه رائحة العداء للآخر، أيِّ آخر. ومن ناحية أخرى، تُقدِّم الأنظمةُ نفسها على أنها الضمانة لعدم انتشار الجماعات التكفيرية.

وقد استطابت هذه الدول الدورَ المزدوج، وظنّت أنه يعصمها من الداخل والخارج معاً، ووجهت إعلامها وأجهزتها الأمنية لخدمة هذا الدور القذر، أي الحضانة والتوظيف.

وأخطر الأدوار، هو ما تقوم به بعض دول الخليج التي تموّل وتغذّي التيارات السلفية التي تستند إلى الفكر عينه الذي تؤمن به، ثم تتظاهر بمحاربته، وحين انقلبت بعض الجماعات السلفية على الأنظمة الخليجية في الداخل، لجأت الأخيرة إلى خطوة لا تخلو من الخبث، فشرعت في توجيه طاقة هؤلاء إلى الدول والأنظمة التي تريد تأديبها، كالعراق والجزائر والصومال وأخيراً سورية، وتفرّغت هي للتمويل والتسليح والتوجيه الإيديولوجي والإعلامي.

والتيارات السلفية هي تعبير فاضح عن واقع المراوحة في الحياة العربية، ذلك أنّ المنظومة كلها مصابة بالجمود؛ من السياسة، إلى

الفكر، إلى الفقه والكلام، إلى التنمية، والسلسلة تطول. وقد يكسر ما حدث في مصر وتونس وليبيا، الحلقة الملعونة عبر ما نأمله من فتحٍ نحياة السياسية.

وعود المستقبل:

ابتداءً، ينبغي أن نشير إلى مقولة كَثُرَ ترددها مؤخراً، مفادها أن منطق التاريخ يفترض انهيار الاستبداد، وقيام بدائل عنها تتمتع الشعوب فيها بجرعة أكبر من الحرية، وقد صوّر بعضٌ هذا الأمر، على أنه حتمية تاريخية أو ضرورة يمليها منطق الأشياء، وقد بنى هؤلاء على هذه المقولة توقّعاتهم، بأن الأنظمة العربية التي تشهد حِراكاً شعبياً آيلة حتماً إلى السقوط.

مبدئياً، لا يتشكل التاريخ بحركته من عناصر محصورة ومضبوطة لكي نحكم على مساره بالحتمية، إذ لا يجرؤ أحد على الادّعاء بأنه يمسك بالمعطى كلّه، فحركة التاريخ تختزن في مسارها وتلافيفها ومنعرجاتها، الكثيرَ من العناصر الغامضة والمستترة التي قد تحدث المفاجأة وتُحرف المسار؛ والتاريخ مليء بالشواهد على ذلك؛ فالثورة الفرنسية التي كان صوت الحرية فيها عالياً عاد وخفت بعد أقل من عقد من الزمن، إلا أنه عاد وارتفع بعد سبعة عقود، وهكذا...، والثورة الأميركية التي كان شعارها الحرية بقيت قرابة القرنين (حتى ستينات القرن الماضي) تمارس سياسة التمييز العنصري ضد مواطنيها السود.

ما تَقَدَّم لا يعني أن مسار التاريخ مخالف لاتّجاهات بلورة الوعي بالحرية، فنحن نسلّم بأن التاريخ هو رحلة الإنسان الشاقة والمريرة إلى

الحرية، كما نسلّم بأن الوقائع في بعض الدول تثبت أنها قطعت شوطاً بعيداً في ممارستها، لكننا لا نسلّم بأن الطريق إلى الحرية تصاعدياً، فقد تدخل في دوامة المراوحة لمدة طويلة، كما هو حال العهود السلجوقية، والمملوكية، والعثمانية، وأحياناً قد يظهر الاستبداد بمظهر مخادع فيلبس لباس الحرية، كحال السلطات الثورية التي أمسكت بناصية السلطة في مرحلة ما بعد الاستعمار في بعض الأقطار العربية (ليبيا مثلاً).

إلا أن الارتكاس إلى الخلف لا يعني أن وعي الشعوب لقيمة الحرية، كشرط لا بد منه للتقدُّم لإنسانية الإنسان، هو في حال تراجع؛ بل في تقدُّمٍ دائمٍ يشهد له المسار العام للتاريخ.

أما الجديد في مسألة وعي الشعوب وتسارع وتيرة تفتح براعم الحرية، هو المناخ العام الذي يطبق على العالم، فتطوّر وسائل الاتصال والتواصل، والدفق الإعلامي غير المسبوق، وانتقال صور الحياة إلى كل منزل واستحالة حجبها، كل ذلك سيفضي إلى تسارع حركة التحوّلات لمصلحة الحرية بمختلف مستوياتها.

وبالنسبة إلى معنى الحرية والتصورات المختلفة حولها؛ فثمة مفهومان متطرّفان يجري العمل بمقتضاهما في الواقع المعاصر؛ أحدهما تجسّده التجربة «الليبرالية» الغربية التي جعلته أصلاً حاكماً على كل ما عداه، أما ثانيهما فتجسده التجربة الدينية المتطرفة في بعض دول الخليج والتيارات الدينية المدعومة منها، وبين هذه وتلك، ثمة مروحة واسعة لمفاهيم الحرية تتمثلها أنظمة وأحزاب فكرية وسياسية.

ما يُخشى منه، الآن، هو أن تنتشر الجماعات التي لا تقر بالحريات

العامة إلا بمقدار ما تؤمن به، وأن تتمكن من الوصول إلى السلطة في الأقطار العربية التي شهدت مؤخراً تحولات سياسية.

والتخوف مردّه إلى أن هذه الجماعات الدينية لا تحمل مشروعاً إسلامياً مفتوح الأفق على الاجتهاد المعاصر، فهي، إلى اليوم، لا تزال أسيرة تصورات فقهية وكلامية تنتمي إلى قرون الانحطاط، وعصور التأزم السياسي. والعقل الذي يحمل هذا الفقه لم يدرك الأثر الذي يتركه المناخ العام، في لحظة تاريخية محددة، على الاجتهاد، وإنما رَفَعَ من شأنه إلى مرتبة القداسة وأبّده.

وهذا الجمود ليس حكراً على التيارات السلفية ـ التكفيرية؛ بل يشمل الحركة الإسلامية الأخرى المعتدلة، التي، وإن كانت تختلف اجتهادياً مع الجماعات المتشددة؛ إلا أنها تشترك معها في عدم زخرفة مقولات السلف الفقهية وتبجيلها.

والخطورة في ضوء هذا الواقع، تكمن في الانطباع الذي يتولّد لدى المتابعين، من عجز عقل الإسلاميين المعاصرين عن توليد المعاني، وعن استخراج الأبعاد المذخورة في النص القرآني، أو تعميم مقولات الاستشراق عن أن الإسلام ليس سوى دين تاريخي تجاوزته البشرية، وأنه مُبتلى بعطب القصور عن مواكبة التحولات المتسارعة التي تشهدها المجتمعات الحديثة المعاصرة.

والتخوّف الذي نُبديه في هذه اللحظة التاريخية، نابعٌ من المؤشرات الكثيرة التي تدل على أنّ الإسلاميين هم الأكثر حظاً في الوصول إلى السلطة. الأمر الذي سيلقي عليهم تبعات وضع دساتير جديدة في مجتمعات تعدّدية (مصر مثلاً)، وهم لم يدّخروا لأنفسهم مؤونة اجتهادية

مرنة ومتجدّدة تَقيهِم حرّ التحديات، وتكشح عنهم ضباب التعميم (الإسلام هو الحل).

قد يُقال إن الخطاب الذي قدّمه «الإسلام السياسي» في الآونة الأخيرة يبدد المخاوف السابقة، لجهة التطوّر الملحوظ فيه، فبعد أن كان يضع الديمقراطية في مرتبة الشرك، لأن سلطة التشريع، برأيه، هي لله حصراً، نراه (الإسلام السياسي) يدرج الديمقراطية في برامجه السياسية، وكذا تداول السلطة وغيرها من الأدبيات السياسية المعاصرة.

إلاّ أن هذا القول مردود لصاحبه؛ لأن الخطاب وحده لا يشي بأكثر من نمو النزعة البراغماتية لدى الإسلام السياسي؛ إذ لم نعهد لأتباعه اجتهاداً شائعاً يدرج فيه مضمون الخطاب السياسي المستجد في إطار رؤية شاملة ومتكاملة، أي أن الإسلام السياسي لم يُجْرِ مراجعة للفقه أو للنص القرآني، ليكون الخطاب السياسي المستجد تعبيراً عن وعي جديد.

وبناءً على ما نراه من وجود بينونة بين الخطاب السياسي والرؤية التقليدية للدين، نخلص إلى أن الإسلام السياسي يمتطي اللغة الرائجة في الأدبيات المعاصرة، لإنجاز خطوة الدخول إلى جنة السلطة، وبعدها يتدبّر أمره ويستنبط مخارجه التي لن تعينها.

يظنّ غير المختصين بالفكر الإسلامي، أن ما يطالب به الإسلام السياسي غير ممكن نظرياً، لأن المنظومة الإسلامية منغلقة على نفسها، وهي غير قابلة لمدّ الأواصر مع الآخر، أو أنها لا تتمتع بالمرونة الفطرية لاستيعاب أو التعايش مع من يختلف معها، وقد يصل تقويم هؤلاء إلى حدود الحكم على المنظومة بأنّها طاردة بطبيعتها.

في الواقع، لا تخلو أحكام غير المختصين من تأثيرات المشهد الثقافي العام، والإرث الفقهي المنقول إلينا بأمانة الراوي، فضلاً عن السلوك اليومي للمنتمين إلى التيارات الإسلامية بشقّيها السلفي التفكيري والسلفي المعتدل.

إلّا أنّ الاشتغال على النص، ومحاولة نحت منهج للقراءة لعقود عدة كشفاً عن وجود فضاءات رحبة في النص القرآني، قصّر عنه السلف؛ يسمح بإحداث قفزة واسعة في الفهم تصل إلى حدود الحكم بانطباق التشريع مع التكوين الإنساني، الأمر الذي يؤسس لاجتماع سياسي تحكمه قيمٌ عامة مستبطنة في الفطرة البشرية، والتي لا ينكر معاييرها الموضوعية أحد من الخلق[1].

والأمر الخطير الآخر، الذي يحتاج بدوره إلى تأصيل فقهي دقيق وعميق، هو الاستعانة بالأجنبي وطلب نصرته لتغيير نظام جائر، مع علم المستعين بأن هذا الأجنبي منحاز لأعداء الأمة، وله أطماع في الموارد والخيرات والدور، وأن بعض الأمة خاضت التجربة عينها في مطلع القرن الماضي، وحصدت تجزئة ملغومة للأقطار العربية وضياعاً لفلسطين.

والجماعات الإسلامية التي تتسابق اليوم للوصول إلى السلطة، مطالبة بتقديم تسويغ فقهي وشرعي لفعلها غير المسبوق تاريخياً؛ واستعانة الرسول (ص) بخزاعة (المشركة) لأداء العمرة في مكة قُبيل

---

(1) انظر: الكاتب نفسه، «**المقاصد الكلية في ضوء المنهج المنظومي**» دار الحوار، بيروت، 2011.

هدنة الحديبية، لا يشكل دليلاً لاختلاف الأهداف والمواقع، فالرسول (ص) حينها كان هو الأقوى، وقد طلب من خزاعة السير معه لإظهار حسن النية ولتأكيد سلمية التحرك إلى مكة.

واستخدام قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» في مقام الاستعانة بالأجنبي الطامع على الحاكم الجائر فيه تعسُّف؛ لأن أحداً لا يستطيع الجزم بانطباق القاعدة في مورد الاستقواء بـ«الناتو»، لوجود القرائن الكافية على سوء نوايا الغرب إزاء القضايا العربية، وموقفه من قرار قبول فلسطين عضواً في اليونيسكو خير دليل.

ما يُخشى منه في ضوء موقف الإسلاميين المؤيّد، بل المبادر إلى طلب النصرة من الغرب؛ أن تتحوّل البراغماتية لدى هذه الجماعات إلى نهج منفلت من عقال الشرع ومقاصده، خصوصاً مع غياب المؤسسة الأم المنتجة لاستراتيجيات العمل، وانعدام القوّة المركزية التي تحفظ المجتمع العربي من شر التلاعب بمصيره.

في المثال العراقي، الذي سبق حراك ما يسمى بـ«الربيع العربي» بسنوات، كاد البلد أن يضيع في معمعة المواقف المائعة للدول العربية، ولولا قوة الحضوريْن الإيراني والسوري على مستوى الضغط والتوجيه وتدارك الأسوأ، لكان العراق اليوم قاعدة أساس للأميركيين في المنطقة وما يفاقم من حالات القلق، ما آلت إليه الأوضاع في المنطقة وهو عدم وضوح السياسة الخارجية لدول «الربيع العربي» ولخطاب الإسلاميين، الذين يشكّلون الثقل الأساس فيها، فقد غابت القضية المركزية (فلسطين) عن الأدبيات السياسية. وبالمقابل، بدت مواقف الإسلاميين مع الغرب في قضايا ساخنة كالبحرين واليمن وسورية، وكأنهم لم يتعلموا من

مدرسة الدكتور حسن الترابي الذي أوصلته المناورات ومحاولات التذاكي على الغرب إلى خسارة السلطة، والإقامة شبه الدائمة في السجون، وتوريث السودان مشكلات تمس وحدته ووجوده، وستبقى تشغله لعقودٍ من الزمن!

ثمّة رغبة في أوساط الإسلاميين المعتدلين، الذين يشكلون التيار الرئيس في دول «الربيع العربي»، لمحاكاة التجربة التركية في الموازنة بين التنسيق مع الغرب عموماً، والولايات المتحدة تحديداً، وبين الاستثمار في المشاعر الشعبية، والتي لا تبقي للعلاقات الخارجية هوية واضحة ومذاقاً محدداً، هذه الرغبة في التقليد تَنُمُّ على عجزٍ في ابتكار سياسة خارجية توائم بين المبدئية، من جهة، والمصالح الآنية، من جهة أخرى، وتحفظ في الوقت عينه، خصوصية الشعوب العربية التي تكاد تُجمع على نصرة القضية الفلسطينية عملياً.

والمستغرب ظاهرة انبهار الإسلاميين بالتجربة التركية (في السياسة الخارجية) مع أنها لا تشكل النموذج الوحيد أمامهم، في ظلّ تجربة أخرى مُعاشة تكاد تكون الأقرب إلى روحية النص القرآني وتجسيده التاريخي على يد النبي الكريم (ص)، لجهة الاستقلال ورفض المساومة على المبادئ، ومواجهتها لحل أنواع الضغوط الخارجية، وإيلائها القضية الفلسطينية الاهتمام الذي تستحقه.

والإسلاميون لم يقفوا عند حدود وتفضيل نموذج على آخر، وإنما يُظهرون الخصومة للتجربة الثانية، على الرغم من التضحيات الكبيرة التي قدمتها جرّاء موقفها المبدئي من قضايا المسلمين الحيوية، وفي مقدمها القضية المركزية (فلسطين).

ما تقدّم يشكّل بعض ملامح الصورة الراهنة، التي يحتاج تظهيرها بالكامل إلى المتابعة الحثية، فالخطاب وحده لا يكفي للحكم على ما ستؤول إليه الأمور، فثمة جوانب أخرى كثيرة لا بد من مقاربتها أثناء سيرورتها لتتخلف المنظومة العامة داخل كل دولة. فالجانب الاقتصادي، الذي سيؤدّي دوراً في تحديد السياسات، لم تبرز نتوءاته الحادة بعد، فهي ما تزال غائرة تحت ركام المشاعر والضجيج وفرحة التغيير، إلا أنه يعاني من استعصاءات خطرة ورث الواقعُ الجديدُ بعضَها.

وينبع بعض الملامح من الإمكانات المحدودة التي لا تلبي التطلعات التنموية؛ فمصر مثلاً تعاني من أزمة مديونية حادة تقدر بحوالى 120 مليار دولار، كما إنها ورثت نمطاً من الدخل تسهم الولايات المتحدة في جزء منه من خلال الهبات؛ فضلاً عن زيادة سكانية تفترض توفير ما يقرب من مليون فرصة عمل سنوياً في المقابل، وليس لدى مصر بنية صناعية متطورة، ويعاني القطاع الزراعي من تراجع مطرد، ولديها كميات محدودة من النفط، وكميات تجارية من الغاز الطبيعي تصدّر جزءاً منها إلى الكيان «الإسرائيلي» بأسعار بخسة، وقد اعتمدت الحكومات المصرية السابقة على قطاعي السياحة والخدمات، اللذين لا يستطيعان التعويض عن القطاعات الأخرى المتخلفة، حتى وإن حافظا على معدل دخلهما.

لذلك سيكون أمام الحكومة الجديدة تحديات كبيرة وقاسية، قد تضطرّها لمجاراة دول الخليج في سياساتها مقابل مساعدات مالية لتغطية خدمة الدين، الأمر الذي سيبقي قرارها مكبّلاً بالاشتراطات الخارجية، التي لن تساعد في بلورة سياسة خارجية مستقلة لسنوات طويلة.

أما ليبيا، التي ابتليت بدمار هائل قدّره بعضٌ بضعةَ مئات مليارات الدولارات، فضلاً عن واقع اعتمادها على النفط كمورد وحيد، وهو ما سيشغلها بتحدي إعادة الإعمار وهيكلة الاقتصاد بما يتلاءم والوضع الجديد.

ومشكلات تونس لا تقل تعقيداً عن جارتيها (القريبة والبعيدة)، خصوصاً في مسألة اعتمادها على السياحة والخدمات، والتي ستخضع لقيود دينية لم تكن قائمة، وهو ما سيدفع هذا القطاع إلى الوراء، الأمر الذي يضع الحكومات المقبلة أمام اختبار إعادة ترتيب الاقتصاد بصورة تلائم الواقع الجديد.

ماذا يعني هذا تحديداً؟

ما يعنيه أن الدول الثلاث ستبقى منشغلة في ترتيب وضعها الداخلي الصعب إلى سنوات طويلة، في حال تُركت هذه الدول وشأنها ولم يحدث فيها قلاقل داخلية تعيق برامج إعادة الهيكلية، وأوقفت الدول الكبرى التدخل في ملفاتها الداخلية.

في هذه المرحلة الانتقالية، التي نراها طويلة، ستحاول تركيا ملء الفراغ الاستراتيجي في الدول الإفريقية الثلاث، وقد تسعى السعودية ومعها بعض مجلس التعاون الخليجي إلى إعاقة الاندفاعة التركية، في إطار المنافسة بين الدولتين على الدور، من جهة، وعلى التيارات الإسلامية، من جهة ثانية، وإن كانت تركيا هي الأقرب إلى «الإخوان المسلمين».

وقد تتريث مصر، في المرحلة الانتقالية، في حسم خياراتها،

لحاجتها المُلِحّة إلى المال الخليجي، في ظل أزمة مصر الاقتصادية الخانقة.

إزاء هذا الواقع المُعَقّد؛ كيف سيؤول وضع المنطقة؟ لا شك في أنّ نتائج الصراع على اليمن وسورية، وهما دولتان تتميّزان بموقعَين استراتيجيَّيْن، ولهما تأثير كبيرٍ على المحيط الإقليمي؛ فالأولى تمسك بعنق البحر الأحمر من الجنوب، وتشكّل الخاصرة الحيوية للمملكة العربية السعودية فضلاً عن أنها تشكل تهديداً لسلطنة عُمان من الغرب، فإفلاتها من قبضة المملكة ووقوعها بيد التيارات الإسلامية المختلفة، سيدخل السعودية في مرحلة القلق.

فوصول «الإخوان المسلمين» سيجعل لتركيا نفوذاً سياسياً في الجنوب يعضد نفوذها في مصر التي تقابل الحدود والبحرية الغربية للمملكة، الأمر الذي سيقلص من حجم الدور الذي تلعبه في العالم العربي، أما إذا تعزّز موقع القاعدة في جنوب اليمن وشرقه دون الشمال، فستواجه المملكة خطر الاختراقات الأمنية المتواصلة.

غير أن التركيبة القبلية والمذهبية لليمن ترجّح دخول هذا البلد الفقير والحسّاس في نفق التقسيم إلى دولتين، وربما إلى ثلاث إذا أخذنا وضع حضرموت الحساس بعين الاعتبار.

أما الثانية ونقصد سورية، فهي الأكثر حساسية لجهة موقعها الجيو ـ إستراتيجي، فهي تقع على فالق زلازل المنطقة من الناحية السياسية؛ فسقوطها يعني تهميش دور إيران في ملف الشرق الأوسط الأساس، أي الصراع مع «إسرائيل»، وتراجع دور حزب الله كقوة مقاومة عابرة للحدود لخسارتها القاعدة الخلفية والدولة الرابطة بين المركز (إيران)

والأطراف (لبنان وغزة). وهذا يعني، باختصار، انهيار محور الممانعة في المنطقة، وانكفاء إيران إلى جدودها الدولية مع نفوذ متنامٍ في *العراق*.

في المقابل، ستصبح تركيا والتيارات الإسلامية المتحالفة معها، لأول مرة، أمام تحدي التعامل مع الكيان «الإسرائيلي»، وستتحول الأردن إلى ساحة صراع بين النفوذ التركي الذي يتطلع للإمساك ببلاد الشام، وبين السعوديين الذين سيشعرون أن الإسفنجة (الأردن) التي لها وظيفة (من جملة الوظائف) امتصاص الصدمات قبل وصولها إليهم، باتت مهدّدة كذلك. ولذلك سارعت المملكة السعودية، مع بدايات الأحداث في سورية، إلى ضم الأردن إلى مجلس التعاون الخليجي.

والحملة غير المسبوقة على سورية من الغرب ودول الخليج وتركيا ترمي إلى وَأْدِ الحلف الاستراتيجي القوي والمتوثب، الآخذ في التشكل والذي ستكتمل صورته بعد الانسحاب الأميركي من العراق، فهو يغلق الباب على تركيا التي ستجد نفسها منعزلة داخل بيئة استراتيجية مختلفة، فمنافذ العثمانيين الجدد على الساحة العربية محصورة بالدولتين العربيتين الوحيدتين سورية والعراق، وهاتان الدولتان فقدتا الثقة بهم بعد أن رمت تركيا أوراقها كلها، وهذا ما يفسّر استماتة حزب العدالة والتنمية في تغيير النظام في دمشق.

أما مجلس التعاون الخليجي، الذي يرمي بثقله في الأحداث الأخيرة، فهو مسكون بالخوف من استكمال الطوق عليه من الغرب والجنوب، الأمر الذي سيضيّق عليه مجال المناورة.

أما الاتّحاد الأوروبي والولايات المتحدة فخوفهم من الواقع

المرتقب مزدوج؛ فهُم، من جهة، قلقون على الكيان «الإسرائيلي» الذي سيصبح مهدداً بقوة هائلة غير قابلة للكسر، ومن جهة أخرى يخافون على الثروة النفطية في الخليج، التي لن تكون بمنأى عن تأثيرات المحور المأمول.

ولروسيا الاتحادية حساباتها الدقيقة الخاصة بها، فهي متوجسة من تنامي النفوذ التركي الذي يهدد بنية الاتحاد من الداخل، وقد تنبهت مبكراً لهذا الخطر حين دعمت أرمينيا في احتلالها لإقليم «قره باخ» الآذري الذي يشكل المنفذ الجيِّد لتركيا إلى أذربيجان والجمهوريات ذات الأصول التركيا، كما إنها لا تريد الخروج من حوض المتوسط لتتركه للأوروبيين والأميركيين، فلروسيا قاعدة بحرية في طرطوس وخسارتها يعني الانكفاء إلى المياه الباردة، كما كانت في القرن التاسع عشر، كما إنها لا تخشى على شيء تخسره في علاقاتها بالخليج وتركيا، فمصالحها مع هذه الدولة تكاد لا تُذكر قياساً بما هو قائم مع سورية وإيران ومستقبلاً العراق.

انطلاقاً مما تقدّم، نخلص إلى أن «الكباش» على المنطقة قويّ وقاسٍ، وقد يزداد حدة في المدى المنظور، من قبل أن تنجلي المعركة وتتبيَّن الخسائر والأرباح.

الفصل الرابع

أميركا والثورات العربية

كيف تعامل العقل الأميركي مع الثورات العربية؟

عبد الله بو حبيب (*)

إنَّ سؤال الندوة عن تعاطي العقل الأميركي مع الثورات العربية يرتبط بواقع راهنٍ استجدَّ بعد انطلاق الانتفاضات في أواخر العام 2010، لكن الإجابة عنه وما يتفرّع منه من إشكاليات، تعيدنا إلى التذكير بمبادئ قديمة وراسخة في السياسة الأميركية تجاه الشرق الأوسط، لم تتغير منذ النصف الثاني من القرن الماضي، وخاصةً بعد نشوء دولة إسرائيل واكتشاف النفط في الجزيرة العربية.

فالركائز الأساس التي تحكم اتّجاهات السياسة الأميركية في منطقتنا، لا تزال هي هي، بدون تغيير، منذ عقود، وتختصر، أولاً، بالحفاظ على أمن منابع النفط وضمان تدفّقه إلى العالم عموماً، والغرب خاصة، وعلى أمن إسرائيل ثانياً.

(*) سفير لبناني سابق ـ مدير عام مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية.

وإلى جانب هاتين الركيزتين الأساستين، أضيف هدفٌ ثالث بعد أحداث 11 أيلول 2011، هو تحدي محاربة الإرهاب ومكافحة مسبباته، بعدما ضربت العمليات الإرهابية عقر الولايات المتحدة ورموزها. وهذا الهدف، بالواقع، يرتبط بالهدفين الأساسين، على اعتبار أن محاربة الإرهاب تحمي إسرائيل وتندرج ضمن خطة الحفاظ على تدفق النفط.

من هذه الركائز الثلاثة، يجب الانطلاق دائماً لفهم سياسات الإدارات الأميركية في المنطقة، على اختلاف اتّجاهاتها السياسية والحزبية، وتعاقب الرؤساء والإدارات. ومنها أيضاً تنطلق السياسة الخارجية الأميركية لتحدّد أولوياتها وأهدافها بعيدة وقصيرة المدى، استناداً إلى قاعدة رعاية المصالح العليا للولايات المتحدة، المبادئ والشعارات التي ترفعها، وإن حرصت دائماً في العلن على التذكير بالمبادئ ورفعت لواءها في العالم؛ كالحرية والديموقراطية واحترام حقوق الإنسان وغيرها.

وأهداف هذه السياسة الخارجية وكيفية تطبيقها ومتابعتها، ليست حكراً على فريق واحد في الدولة الأميركية، أو إدارة، أو مؤسسة معينة. فتركيبة المؤسسات الأميركية التعددية والبيروقراطية الكبيرة، هي الحاضن لصنع السياسة الخارجية، التي يشارك في صياغتها عدد كبير من الأجهزة والدوائر، من الرئيس، إلى وزارة الخارجية، والدفاع والأمن الوطني، ومجلس الأمن القومي، ومجلسي النواب والشيوخ، والوكالات الأمنية على تعددها واختلافها. وفي وزارة الخارجية مثلاً، توجد مجموعة واسعة من الدوائر التي تُعنى بمتابعة السياسة الخارجية في منطقتنا وعلى رأسها دائرة الشرق الأوسط، ودوائر المساعدات الخارجية، ودوائر

التخطيط السياسي، والمعلومات، والأبحاث، ومكافحة الإرهاب، والمنظمات الدولية، والسياسة العسكرية، والشؤون الاقتصادية، وغيرها. ونجد مزيداً من تشعب هذه الشبكة من الإدارات والأجهزة، فلكل وزارة دائرتها للشؤون الخارجية وتشارك في اتخاذ القرار، ومن بين هذه الوزارات مثلاً وزارة الزراعة!

هذه هي الصورة الموجزة لركائز السياسة الخارجية الأميركية في المنطقة والأفرقاء التي تُسهم في صُنعها وتنفيذها. أما بالنسبة إلى الموقف الأميركي من الانتفاضات العربية، فالحقيقة أن واشنطن فوجئت كما غيرها بهذه التحركات الشعبية السلمية. وبطبيعة الحال، كان من الطبيعي أن تسارع إلى تأييدها، خاصةً وأنَّ من بادر إلى إطلاق وتنظيم هذه التحركات الاحتجاجية هم شباب عصريون، تشربوا أفكار الحرية والديموقراطية، واستعملوا وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة والتكنولوجية، والتي هي في الأساس صنعت في الولايات المتحدة.

في موازاة ذلك، يجب الإشارة إلى تمايز بسيط بين الرئيس باراك أوباما وإدارته. إذ كان الرئيس أوباما مندفعاً أكثر من إدارته في دعم ما سُمي بـ«الربيع العربي» ومستعجلاً للتغيير، وذلك بسبب خلفيته التي دفعته إلى التعاطف مع حركات تطالب بالحرية والديمقراطية والمساواة. لكن السياسة الخارجية هي كذلك قائمة على المصالح الأميركية العليا وتعلو فوق المبادئ والقيم وحتى أفكار الرئيس وتمنياته.

من هنا، فإن السياسة العامة للولايات المتحدة تجاه الانتفاضات العربية، اندرجت تحت عنوان رئيس هو محاولة احتواء تداعيات الانتفاضات ومفاعيلها، وعدم تركها تؤثر على مصالحها الاستراتيجية.

ومن ضمن هذه السياسة تدخّلت واشنطن ودعمت التغيير في مصر وتونس، وأسهمت في خلع مبارك وبن علي. وفي اليمن كان لها اليد الطّولى في دعم المبادرة الخليجية للحل وتنفيذها. وفي ليبيا أيّدت تشكيل تحالف دولي لإسقاط القذافي، على الرغم من أنها لم تكن في موقع قيادة التحالف، وتركت المبادرة للأوروبيين في حلف شمال الاطلسي.

لكن وصول الحركات الإسلامية إلى الحكم في تونس ومصر، عبر صناديق الاقتراع، وبعد تجربة الانتخابات الجزائرية في العام 1992، والفلسطينية في العام 2006، دفع واشنطن إلى محاولة استيعاب صعود هذه الحركات. ومن ضمن هذا الإطار، يمكن قراءة الموقف الأميركي من الأحداث في سوريا.

إذ صحيح أنها تقف ضد نظام الرئيس بشار الأسد وتدعوه لأن يتنحّى، لكنها أحجمت لغاية اليوم عن التدخل العسكري الذي تطالب به دول خليجية وفي طليعتها قطر والسعودية، وكذلك لم تستجب لمطالب طرحت في داخل الكونغرس، لدعم الثورة السورية عسكريّاً والتدخّل في شكل أكثر فعالية، تخوّفاً مما يمكن أن يؤول إليه الوضع في سوريا، وتحولها إلى بؤرة للتكفيريين المسلحين.

في كل هذا المشهد، كان هَمُّ الولايات المتحدة الأساس هو احتواء تداعيات التغيرات، منطلقةً من الركيزتين الأساستين الثابتتين اللتين ذكرناهما: الأولى، ضرورة الحفاظ على أمن إسرائيل وألا يتهدد بفعل تداعيات الانتفاضات العربية، لا سيما في دول الطوق كمصر وسوريا، والثانية، ضمان تدفّق النفط وإيجاد حلول للاضطرابات والتوترات في البحرين واليمن.

يبقى ملف عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين ملفاً شائكاً، بدون أفق حل في المدى المنظور. وفيما يتعلق بالولايات المتحدة ليس ثمة أي شك في أن باراك أوباما يتعاطف مع المطالب المحقة للفلسطينيين، ورأينا في بداية ولايته انتقاداً واضحاً لإسرائيل خاصة في ملف الاستمرار في بناء المستوطنات. وربما تعاطفه يتضاعف لو قام في الضفة وغزة «ربيع» فلسطيني سلمي. لكن التفاؤل الذي طبع بداية ولايته لجهة تحقيق خرق في موضوع الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، اضمحلّ تدريجياً بعدما تراجع الرئيس وإدارته بسبب الضغوط الداخلية التي مورست عليه وعلى الحزب الديمقراطي.

ذلك أن السياسة الخارجية الأميركية في معظمها، هي امتداد للسياسة الداخلية التي تتحكّم بها «اللوبيات» وأهمها اللوبي اليهودي، في مقابل غياب الضغوط العربية واللوبيات الفاعلة والمؤثرة فيها.

لقد حصلت الانتفاضات العربية بعد حربي أفغانستان والعراق، وفي فترة تحاول فيها الولايات المتحدة أن تكون أكثر حكمةً في كيفية استعمال قوتها وتأثيرها في المكان المناسب لتحقيق مصالحها. ويبدو أن إدارة باراك أوباما تعلّمت من أخطاء غيرها من الإدارات، ما جعل بعض المراقبين يعتقدون أن السياسة الخارجية الأميركية الحالية حقّقت لها بعض الإيجابيات.

في الفوضى الخلّاقة على الطريقة الأميركية

معين حداد(*)

يطلق على الحراك السياسي في دول العالم العربي توصيفات عدّة متناقضة، فهو إما ثورة واحتجاج، من جهة، وإما حرب أهلية ومؤامرة وغير ذلك، من جهة أخرى. غير أن الضغوط الأطلسية الأميركية المتزايدة تشير كذلك إلى توصيفٍ آخر هو «الفوضى الخلاقة»، بما هي جزء من الاستراتيجية التي تستخدمها الولايات المتّحدة في نشر ما تعتبره رسالة، مؤدّاها تحرير العالم وتمدينه وفق الرؤى التي تصوغها هي عن هذا العالم.

فالولايات المتحدة حالها كحال كل قوة في التاريخ، تنيط بنفسها رسالة كونية قوامها الحرية والديمقراطية وحقوق الأفراد والشعوب.

والفوضى الخلّاقة التي يُعمل عليها، تقضي بأن تقوم الولايات

(*) باحث في الاستراتيجيات الدولية، وأستاذ الجغرافيا السياسية في الجامعة اللبنانية.

المتحدة بزرع الفوضى على حساب الاستبداد، بمعنى أن الفوضى تصبح، والحال هذه، مظهراً من مظاهر الحرية، وعلى المعنيِّين بها إذ ذاك المبادرة إلى عملية بناء سياسي جديد، يناقض الاستبداد التي تكون الولايات المتحدة قد تكفّلت بإزاحته أو تدميره. وهكذا يتاح للشعب المعني الإقدام على خلق نظام جديد جوهره الحرية ومندرجاتها.

والواقع أن كل استراتيجية تهدف إلى التوسُّع والهيمنة على أراضٍ جديدة، أخذت وتأخذ في الحسبان، منذ فجر التاريخ وحتى اليوم، المعطى الأولي في الجغرافيا، وهو توزّع سطح الأرض على البر واليابسة، وتوزع موازٍ له، للجماعات البشرية عليهما، مع ما يؤدي ذلك إلى مواجهات بين قوى البر من جهة، وقوى البحر من جهة أخرى.

هذا وقد جرت قراءات عدة للأحداث، مبنية على الإقرار بالمواجهة الدائمة بين قطبي الثنائية؛ البر والبحر، فالقطب الأول يمثل الصلابة والثبات، والقطب الثاني يمثّل السيولة والحركة. وعلى هذا تنبني على القوة البرية حضارة، قوامها الرسوخ، والجمود، والاستقرار، والمحافظة، والتقليد؛ فيما تنبني على القوة البحرية، حضارة قوامها الفوضى الخلاقة والحرية، والدينامية، والمبادرة الفردية، والمغامرة.

كارل شميدت، وقوى البر والبحر

إنّ أهم من نظر إلى هذه الثنائية هو الألماني كارل شميدت (1889 ـ 1985)، الذي جمع إلى جانب شهرته كمحام لامع، اهتماماً بالتاريخ والفلسفة والسياسة، وصدرت له مؤلفات عديدة في هذه الميادين. وقد

قدّم نظريات سياسية وحقوقية، كان لها شأن كبير في النصف الأول من القرن العشرين.

كما قدّم قراءةً خاصة للتاريخ وللصراع بين القوى السياسية، على مستوى الكرة الأرضية. ومن مؤلفاته الشهيرة: «**الأرض والبحر**» الذي صدر عام 1942، وقد ضمّنه ملخّصاً لرؤيته السياسية والجغرافية والاستراتيجية.

فضلاً عن ذلك، كان شميدت مقرّباً من الحركة النازية، ثم من دولة الرايخ الثالث. إلّا أنّ دفاعه عن «حقوق الشعوب» وضرورة التآلف بين الثقافات المختلفة، عكّر صفو علاقته بالسلطة، وأثار ريبة النظام وعدوانيته.

جرت، في محاكمات نورنبرغ، جرت محاولات لإضافة اسم شميدت إلى قائمة «مجرمي الحرب»، على أساس تعاونه مع النظام النازي، بعد أن نُسبت إليه تنظيرات لمشروعية التوسع الألماني، لكن الولايات المتحدة أنقذته واحتضنته، فكان لأفكاره دور كبير في تشكيل القاعدة الفكرية والجغرافية السياسية للحلف الأطلسي.

تكمن أهمية أفكار شميدت في أنه يركز، في قراءته للتاريخ السياسي، على المواجهة بين قوى البر من جهة، وقوى البحر من جهة أخرى، بين حضارات ودول هذا وحضارات ودول ذاك؛ وعلى اعتبار تلك المواجهة ثابتاً تاريخياً، مع ما يؤدّي إليه من تداعيات ونتائج مختلفة ومتعدّدة.

في الواقع، لم يكن شميدت أول القائلين بهذه المواجهة؛ ذلك أن

العديد من المؤلفين قد أكبّوا قبله على تلك الظاهرة التاريخية والسياسية والجغرافية في الوقت عينه، وهي ظاهرة لوحظت في التاريخ القديم لمنطقة شرق البحر المتوسط، على ما أظهرته الكشوفات والتنقيبات الأثرية والدراسات التاريخية والحضارية، التي تلت حملة نابليون على مصر، مطلع القرن التاسع عشر. إن فكرة المواجهة بين القوى البرية والقوى البحرية التي نظّر لها شميدت، تعود أصولها في الحقيقة إلى تاريخ الشرق القديم الذي شهد مواجهات متكررة بينهما، تمثلت القوى البحرية بالإمبراطوريات التجارية لمدن صيدا وصور، والقوى البرية بإمبراطوريات الفراعنة، والأخرى الأشورية والكلدانية؛ بدون أن يعني ذلك انتفاء الصراع بين قوى من نوعٍ واحد، أي بحري ـ بحري أو بري ـ بري. إلا أن قراءة الأحداث التاريخيّة، على أنها من ظواهر المواجهة بين البحر والبر، تدعو إلى استنتاج أن ما بين القوى البرية على حدة، أو بين القوى البحرية في ما بينها، هو من أجل المواجهة الكبرى بين البر والبحر، للسيطرة المتفرّدة على الكل البري والبحري في الوقت عينه.

وهذا ما جرى بين الإسكندر والمدن الفينيقية، أو الإسكندر والفرس، وكذلك بين روما وقرطاجة. وفي التاريخ الحديث كانت محاولة نابليون للسيطرة على القارّة الأوروبية، من صلب عمله الدؤوب على تدعيم قوة برية تمكّنه من سحق قوة بريطانيا البحرية. كما إنّ الصراع الذي دار في نهاية القرن التاسع عشر، بين روسيا وبريطانيا ـ الأولى قوة برية والثانية قوة بحرية ـ قد اندرج كذلك في سياق المواجهة بين البر والبحر، وجرى ترميزه في نصوص مؤلفات عدة، بالمواجهة بين الدب: الحيوان البري، والحوت: الحيوان البحري.

غير أن جديد شميدت في هذا الموضوع، هو في تركيزه على ما

ينتجه الصراع بين البر والبحر، من نُظم حقوقية وقضائية وثقافية، تختص بها الشعوب المتورطة في هذا الصراع ومآله؛ فيرى أن شعوب البر هي التي تستثمر اليابسة وتعتمد مسالكها، أما شعوب البحر فهي التي تعتمد مسالك البحر والمحيطات، وتستثمر مياهها.

فالشعوب الجزيرية، أي القاطنة في الجُزُرِ، هي حكماً شعوب بحرية. والشعوب التي تعيش داخل القارات، البعيدة عن الشطآن، هي حكماً شعوب برية. أما شعوب البلدان المطلة على البحار والمحيطات، في استثماراتها لليابسة والمياه على السواء، تنحو إلى تغليب اتّجاه على آخر. وبالتالي فإن الأحداث التاريخية تجعلها تترجّح بين مصيرين: مصير بري، ومصير بحري؛ فتتبدّل أحوالها وأحوال شعوبها، وفق ما تعتمده من مواقف إزاء البر، أو إزاء البحر.

وعندما يعود شميدت إلى التاريخ، يستقي منه ما يدعم نظريته ذات الأبعاد الجغرافية، (على اعتبار أن السمة الجغرافية الأولى والأولية لكوكبنا، هي توزيع سطحه على يابسة القارات، من جهة، وعلى مياه البحار والمحيطات، من جهة أخرى، وبينهما الجُزُرِ)، فإنه لا يكتفي بالأحداث التي شهدها هذا التاريخ التي تتعلق بالصراع بين القوى البرية والقوى البحرية، فحسب، بل يحاول كذلك استنطاق الأساطير والمرويات التراثية الأخرى؛ ومنها المرويات التي وردت في العهد القديم من الكتاب المقدس. في هذا السياق يستخدم شميدت رمزين من «سفر أيوب» في التوراة، هما «البهموت» و«لوياثان»: الأول، وحش اليابسة، والثاني، وحش البحر؛ أو البهائم القارية، من جهة، وتماسيح المياه وحيتانها وسائر المخلوقات المائية ،من جهة أخرى.

غير أن شميدت، في استخدامه للرمزين الأسطوريين ووضعهما في

حالة تصارع، إنما كان يتوخى استعراض الأوضاع السياسية بالصورة الأشد بروزاً، للوصول إلى استنتاجات وتوصيات تخصّ بلده ألمانيا. في تلك المرحلة من التاريخ، كان شميدت يرى أن البحار والمياه يمثّلان الفوضى والحراك، بينما تمثل اليابسة الثبات والجمود.

فالشعوب التي تتعامل مع البحار، هي أكثر تحرراً وديناميةً من الشعوب التي تتعامل مع اليابسة والتي تميل إلى النظام والمحافظة.

في التاريخ، عندما كانت الإنسانية محدودة الإتّساع، كان اهتمام الإنسانية باليابسة هو الطاغي. ولكن بعد الاكتشافات الجغرافية التي أظهرت أن المحيطات هي التي تمثّل الآفاق الأوسع للإنسانية، انقلب الأمر لمصلحة البحر. من هنا، كان شميدت يرى أن الحلفاء، بعد الحرب العالمية الأولى، في معاهدة فرساي، ألحقوا أذىً شديداً بألمانيا، عندما سدّوا منافذها البحرية، وحاصروها في القارّة الأوروبية، بعد أن اقتطعوا أجزاء حيوية من أراضيها. لذا كان شميدت يلحّ على أن تتوجّه ألمانيا نحو فكّ الحصار المضروب عليها من جهة الغرب، ثم تعزيز قواها البحرية لكي تحقّق مجالها الحيوي الكبير، بعد أن تستعيد ما سلخه الحلفاء من أراضيها.

بعد الحرب العالمية الثانية وخلال الحرب الباردة، طبّق شميدت نظريته في قوى البر وقوى البحر، على الاتّحاد السوفياتي، والولايات المتحدة ومعسكر كل منهما، إذ، بنظره، يمثّل الاتّحاد السوفياتي معسكر القوى البرية، وتمثّل الولايات المتحدة معسكر القوة البحرية. وعن المواجهة بينهما يستشرف شميدت تقدم الولايات المتحدة على الاتّحاد السوفياتي الذي يتّصف كقوة برية، بالجمود والمحافظة، وهما خاصتان

تمنعاه من أن يمتلك القدرة على التكيّف مع المستجدات، ومواجهة عدوه المتحرّك على مدى المحيطات والبحار التي تزنّر يابسة القارات.

ماهان وسبيكمان والتأسيس للحلف الأطلسي

ساهمت أعمال شميدت إلى هذا الحد أو ذاك، مع أعمال كل من ألفرد ماهان (1840 ـ 1914) ونيكولاس سبيكمان (1893 ـ 1943)، في الولايات المتحدة لجهة دور البر والبحر، في صياغة الاستراتيجيات الهجومية.

كان ماهان ضابطاً في البحرية الأميركية، أمضى حياته عسكرياً محترفاً، مارس التدريس في المعاهد العسكرية الأميركية، ونشر كتابه الأول عام 1890: «**القوى البحرية في التاريخ**»، والذي بات منذ صدوره نصّاً كلاسيكيّاً في الاستراتيجيات العسكرية؛ ألحقه، بعد فترةٍ انقطاع عن النشر، بأعمال أخرى حملت العناوين التالية: «**تأثير القوة البحرية على الثورة الفرنسية**» و«**اهتمام أميركا بالقوة البحرية في الحاضر والمستقبل**»، ثم «**مشكلة آسيا وتأثيرها على السياسة الدولية**»، وأخيراً «**القوة البحرية وعلاقتها بالحرب**».

انشغل ماهان بالقدرة البحرية الأميركية، وضرورة تعزيزها إذا ما شاءت الولايات المتحدة أن تؤدي دوراً أساسياً بين القوى العظمى؛ ذلك أن الولايات المتحدة، بحكم موقعها الجغرافي المطل على المحيط الأطلسي، من جهة، والمحيط الهادئ، من جهة أخرى، مدعوة، دون سواها من الدول، إلى وضع يدها على البحار والمحيطات تمهيداً للهيمنة على القارات الأخرى.

ويرى أن القوة البحرية العسكرية، ينبغي أن تواكبها تجارة بحرية عالمية ناشطة، تقودها الولايات المتحدة؛ لكن بشرط أساس، هو أن تسعى الولايات المتحدة إلى التكامل الاقتصادي مع سائر بلدان القارة الأميركية بجزئيها الشمالي والجنوبي.

كان ماهان يرى، منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن المصير الذي ينبغي إعداده للولايات المتحدة هو تزعّم العالم، أي سيطرة «الحضارة البحرية» على «الحضارة القارية» المتمثلة بالدول البرية في كل من أوروبا وآسيا.

كان ماهان بذلك يلتقي مع أفكار شميدت. إلا أنه كان يعتبر أن «الحضارة البحرية» هي الأفضل، وهي الأسمى، لأنها أكثر فاعلية، وبالتالي هي المهيأة للسيادة العالمية.

وقد أوصى ماهان في كتابه «**اهتمام أميركا بالقوة البحرية**» بأن على الولايات المتحدة، لكي تصبح دولة رائدة على الصعيد العالمي، أن تنجز الأمور الآتية:

- التعاون بفاعلية مع الدولة البريطانية البحرية.
- قطع الطرق على الطموحات البحرية الألمانية، وعرقلة مشاريعها في الهيمنة على مساحات واسعة.
- مراقبة التوسع الياباني في المحيط الهادئ والتصدي له، باعتبار أنّ المحيط الهادئ مجال حيوي للولايات المتحدة.
- مقاومة نهوض الشعوب الآسيوية، بالتعاون مع الحليف البريطاني.

توصّل ماهان إلى اعتبار أنّ الخطر على الدولة البحرية يتمثّل في الكتلة القارية الأوراسية (أوروبا وآسيا)؛ وهو يحدّد الدول المنافسة للولايات المتحدة على الصعيد العالمي؛ وعلى رأسها دولتا روسيا والصين بالدرجة الأولى، (وذلك قبل قيام النظام الشيوعي بعقدين من الزمن في روسيا، وقبل قيام النظام عينه بحوالي نصف قرن في الصين)؛ ثم ألمانيا بالدرجة الثانية.

لاقت أفكار ماهان رواجاً في الأوساط الحاكمة في الولايات المتحدة، وكان لها تأثير كبير على صياغة الاستراتيجيات المتتالية للدولة الأميركية، في صراعها على العالم مع القوى المناوئة لها. وبالمقابل تحسبت لأفكاره دولتا ألمانيا وروسيا: ألمانيا خلال الاستعدادات التي سبقت الحرب العالمية الثانية، وروسيا بعد قيام الاتحاد السوفياتي أي بعد موت ماهان بعقود.

وعلى خطى ماهان، سار الأميركي نيكولاس سبيكمان (1839 ـ 1943) هولندي المولد؛ فركز بدوره على القوة البحرية لكي تتمكن، وبأسرع الطرق، من تحقيق السيطرة العالمية.

لكن سبيكمان، بخلاف ماهان العسكري، كان أكاديمياً. وقد لمع أستاذاً للعلاقات الدولية، ثم شغل منصب مدير معهد العلاقات الدولية في جامعة «ييل» الشهيرة.

اعتبر سبيكمان أن الإنتاج الجغرافي الأوروبي، لا سيما في ألمانيا وفرنسا، والذي يركّز على علاقة الشعب بالأرض، وينظّر لموضوع المواطنة، والأمة والقومية، ودولة الأمة، أو الدولة القومية، إنتاجاً لا

جدوى منه، إذ رآه مبنياً على تصوّرات لا تمُتّ إلى الواقع العملي بِصِلَة. ففي كتابه «**جغرافية العالم**»، يوجّه نقداً عنيفاً إلى مدرسة هاوسهوفر الألماني في الجغرافيا والجيوبوليتيكا، لا سيما في مسألة الحدود العادلة، أو الحدود الظالمة لهذا الشعب أو ذاك. كما يؤكد سبيكمان أن القيم الوطنية أو القومية المبنية على العلاقة بين المجتمع وأراضيه كما يراها هاوسهوفر، تقوم على أسس غيبية، ولا تعدو كونها ترهات ميتافيزيقية لا نفع منها في حلبة الصراع بين الدول، فبرأي سبيكمان، الدولة هي الأساس.

أما القومية والوطنية، وما يستتبع ذلك، من إرادة شعبية، وديمقراطية وحرية؛ فهي جميعها من صنع الدولة، بما تملك من قوة واقتدار.

من هنا اعتبر سبيكمان، أن النظرة إلى واقع الأمم وحدود دولها، المبنية على حق الشعوب أو الأمم في الأراضي التي ينتمون إليها، إنما تمثل رؤية مثالية وغير عملية، فالحقوق «الأرضانية»، أي حق هذا الشعب أو ذاك في أرض يعتبرها ملكاً له، ما هي إلا مسألة وهمية. وهي في مختلف الأحوال قضية متهافتة أمام سعي الدول المقتدرة، للسيطرة على أوسع المساحات الجغرافية وفرض إرادتها، وثقافتها، وقيمها على سكان تلك المساحات.

إلا أن سبيكمان وجد في أعمال مكيندر البريطاني، ونظريّته التاريخية في «قلب الأرض» موضوعاً مهمّاً للغاية، لكنه اعتبر أن مكيندر بالغ في تقديم الأهمية الاستراتيجية للمركز الأوراسي. فالمعادلة التي قال

بها مكيندر، وفحواها: «أنّ من يسيطر على أوروبا الشرقية وآسيا الغربية، يسيطر على «قلب الأرض»؛ ومن يسيطر على «قلب الأرض»، يسيطر على «الجزيرة العالمية»؛ ومن يسيطر على «الجزيرة العالمية» يسيطر على «العالم»، ينبغي أن تحظى بالتصويب الملائم. والتصويب الذي صاغه سبيكمان، تمثل في قولٍ مفاده «أن من يسيطر على شواطئ القارات المتلاصقة، أي شواطئ آسيا وأفريقيا وأوروبا، هو الذي يسيطر على الجزيرة العالمية التي تتشكّل منها تلك القارات».

وبنى رؤيته هذه على نظرية في التاريخ العسكري، وقوامها أن من كان يسيطر على البحر المتوسط، بموقعه كصلة وصل بين القارات المذكورة، هو الذي كان يتمكن من إحكام قبضته على المساحات القارية بدءاً من هوامشها المطلة على البحر المذكور.

كان الصراع على البحر المتوسط في التاريخ صراعاً مفصليّاً ومصيريّاً بين القوى التاريخية العظمى، ـ ولذلك استبدل سبيكمان فكرة مكيندر حول «قلب الأرض» Heartland بفكرة حوافي الأرض Rimland، فقال: «من يسيطر على حوافي القارات. . .». وحقيقةً من سيطر في التاريخ على البحر المتوسط، قُيّض له أن يحكم قبضته على الأراضي الداخلية. لكن ذلك كان في زمن لم تكن فيه الولايات المتحدة قد رأت النور، إذ كان تاريخ البشرية يقتصر على ما يجري في القارات المحيطة بالبحر المتوسط.

ومع ظهور الولايات المتحدة كقوة كبرى، لا سيّما في نهاية القرن التاسع عشر، أجرى سبيكمان نوعاً من الإسقاط التاريخي للبحر

المتوسط على المحيط الأطلسي؛ وطرح مفهوماً جديداً هو «المحيط المتوسط» Midland Ocean، بمعنى أنِ دور المحيط الأطلسي في العالم صار، بعد أن دخلت القارة الأميركية في سياق التاريخ البشري الذي شهدته القارات القديمة، يماثل، من حيث موقعه الاستراتيجي، ما كان عليه البحر المتوسط في التاريخ القديم، لأوروبا وغرب آسيا وأفريقيا الشمالية. يعني ذلك أن على الولايات المتحدة أن تسيطر على الأطلسي مقدِّمةً للسيطرة على العالم.

من هنا ينحو سبيكمان المنحى الذي عمل عليه ماهان، والذي يقضي بأن تمتلك الولايات المتحدة القوة البحرية الأولى بين الدول.

لكن سبيكمان أوصى كذلك، بالتحالف مع دول أوروبا الغربية المشاطئة للمحيط الأطلسي، بالنظر إلى أنّ الحضارة الأميركية الجديدة هي امتداد للحضارة الأوروبية الغربية، وعلى رأس هذه الدول، التي ينبغي للولايات المتحدة إقامة أوثق العلاقات معها، تأتي بريطانيا.

ولم يتوقف سبيكمان عند مسألة المصالح الاستراتيجية أو الاقتصادية، بل تناول مسألة الحضارة وكيفية نشرها وضرورته. فهو في قراءته للتاريخ، وجد أن منطقة البحر المتوسط القديمة تشكّل فيها نموذج ثقافي راقٍ تبلور على حوافي هذا البحر. ومن ثم اضطلعت شعوب الحوافي بمهمّة ترقية «متوحشي البر»، وتحضيرهم في أعماق اليابسة وعلى مساحات بعيدة. ومهمة الترقية والتحضير لم تكن ممكنة، لولا ما يقدمه البحر من انفتاح وتواصل لغياب العوائق في مسالكه الحرة والمتحركة، على عِكس اليابسة التي تعد طبيعتها أو جغرافيتها الطبيعية،

أقل قابلية من البحر للتواصل والتبادل المادي والروحي والتفاعل الثقافي، وما ينتجه كل ذلك من ثراء حضاري. أي إن البحر، بما هو عليه من انفتاح، أقدر على نشر الحضارة من اليابسة، وما يعتريها من شروط وعوامل تؤدي إلى انعزال الأمكنة فيها بعضها عن بعضها الآخر.

وبناءً على ما يستخلصه سبيكمان من تاريخ «المتوسطيين» ودورهم في ترقية «المتوحشين»، يرى أن مهمة «نشر الحضارة» باتت في العصور القديمة ملقاة على عاتق «الأطلسيين». والأطليسيون هنا هم أميركيو الولايات المتحدة، والأوروبيون الغربيون، أي جانبا المحيط الأطلسي ـ الأميركي من جهة، والأوروبي ـ الغربي من جهة أخرى، وهما في القرن العشرين الأكثر تطوراً في العالم تقنياً، وعلميّاً، وحضارياً.

في هذا السياق، يغدو المحيط الأطلسي بصفته «المحيط المتوسط» عاملاً موحّداً، لا عاملاً فاصلاً بين القارات كما يبدو في الظاهر. والعامل الموحّد هنا، يجمع على المستوى الحضاري «العائلة الأطلسية» ذات الخصائص الثقافية المشتركة، المبنية على مبادئ الحرية والديمقراطية وحقوق الفرد الإنساني.

يتحوّل إذن المحيط الأطلسي، في تصور سبيكمان، إلى نوع من «بحر داخلي» شأنه شأن البحر المتوسط في التاريخ القديم (mare internum)، وما يجمعه الأطلسي بين القارتين يشكل «قارة» افتراضية هي قارة «الأطلنطيد» في إشارة إلى الرؤية الأسطورية التي شغلت الأقدمين وتحدث عنها أفلاطون، وهي رؤية تتعلق بقارة غارت في المياه تُدعى «الأطلنطيد»، غمرها المحيط الذي يحمل اسمها، أي المحيط الأطلسي.

وهذه القارة الافتراضية، التي تتألّف إذن من أميركا الشمالية وأوروبا الغربية، تقع عليها مهمة قيادة الإنسانية، والعمل على نشر الحضارة فيها. ورأس «العائلة الأطلسية» ومركزها العصبي وقوتها هي؛ في منظور سبيكمان، الولايات المتحدة. والمجمّع الاقتصادي، والسياسي، والعسكري الذي تملكه، يجعل أوروبا الغربية في وضع ملحق بالولايات المتحدة؛ بحيث تصبح مصالح هذه الولايات المتحدة من الضرورات الاستراتيجية لأوروبا الغربية نفسها.

بناءً على ذلك؛ ينبغي أن تتقلّص الاستقلالية السياسية للدول الأوروبية، على نحو تدريجي، إزاء رأس «العائلة الأطلسية»، لما فيه مصلحة الجميع، واستطراداً لمصلحة الإنسانية برمّتها.

كان سبيكمان، الذي استفاد من أعمال شميدت واستكمل خطة ماهان، سبّاقًا في التنظير لحلف شمال الأطلسي، الذي أنيط به ذلك الدور المشهود بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا الحلف شكّل العمود الفقري لما عُرف بعد ذلك بالمعسكر الغربي، أو «الغرب» فحسب، والذي يعني عمليًا على الخريطة الجغرافية العالمية، أميركا الشمالية وأوروبا الغربية.

و«الغرب» في منظور سبيكمان، يمثل «القوة البحرية» في مواجهة الشرق المعادي له، أي معسكر الاتحاد السوفياتي صاحب «القوة البرية»؛ والصراع بينهما يستعيد الصراع بين البر والبحر، وهو صراع سبقت الإشارة إليه.

فمن أجل انتصار المعسكر الذي ينتمي إليه سبيكمان، ينبغي للقوة

البحرية أن تستبق الأمور وتُحكم سيطرتها على حوافي القارات، لا سيّما القارة التي تقوم عليها القوة البرية، المعادية «للغرب» أي أوراسيا.

جديد سبيكمان في هذا الإطار، يكمن في تجاوزه للمقولات التي تجد في استنطاقها لتاريخ الصراع في العالم أن ثنائية البر والبحر، هي ثنائية ثابتة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وكيفما كان الوضع الذي ستؤول إليه الأمور؛ على اعتبار أن انتصار البر على البحر، أو البحر على البر، سينتهي إلى استعادة هذا أو ذاك لقواه المعهودة؛ وبالتالي استئناف الصراع بين القوتين. بينما اعتبر سبيكمان أن سيطرة قوى البحر على حوافي كل القارات في العالم، سوف يؤمن لها نصراً تاريخيّاً على قوى البر، لا رجعة عنه، نصراً يشبه، إلى هذا الحدّ أو ذاك، ما حققته الثورة النيوليتية، والثورة الصناعية في مسار الإنسانية.

الفوضى الخلّاقة واستمرار المواجهة بين البر والبحر في الوقت الراهن

يكشف انتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة، عن أهمية تأثير نظرية سبيكمان على استراتيجية الولايات المتحدة، لا وسيّما أن توزيع القواعد العسكرية الأميركية خلال الحرب الباردة على حوافي القارات، كان ولا يزال يتّبع بدقّة الخطة التي رسمها سبيكمان، وهي إيلاء الأهمية الاستراتيجية «للمحيط المتوسط»، أي للأطلسي، ومحاصرة القارة الأوراسية، من ثم، بسلسلة من القواعد العسكرية. استكمل الاستراتيجيون الأميركيون بلورة الفكرة الأطلسية، وهم يتوجهون راهناً في علاقاتهم المستجدة مع الصين، إلى تعميم الفكرة عينها على المحيط الآخر الذي يفصل الولايات المتحدة عن آسيا، أي المحيط الباسيفيكي.

أما مسألة انبعاث القوة البرية بالنسبة للأطلسيين المعاصرين، فهي في انتظار ما ستؤول إليه أوضاع الاتّحاد الروسي، أو الاتّحاد الأوروبي الموسَّع، أو الصين، أو دول أخرى؛ وإمكانية خروج العالم المعولَم من الهيمنة الأميركية، التي صنعتها قدرة القوى البحرية وعصبها العسكري المتمثّل «بالمارينز»، هذه التسمية المُشَبّعَة بالدّلالات البحرية.

أما خارج إطار هذه الدول، فإنّ القوّة البريّة التي وجدت نفسها في مواجهة الولايات المتحدة، لم تكن عملياً سوى القوة البرية، بامتياز، التي تمثّلها صحوة الإسلام السياسي. هذا الإسلام الممتد على حزام متواصل من أرض القارتين الأكبر آسيا وأفريقيا، إذ تعمل قوى المارينز على زرع «الفوضى الخلّاقة» في العديد من دول هذا الحزام الإسلامي، تمهيدًا لنشر قوى الحرية والديمقراطية فيه، وفق الرؤية الأميركية الأطلسية؛ بما يبدو وكأنه عملية استئناف للصراع بين البر والبحر.

على أن التجربة في العراق وأفغانستان وباكستان ودول أخرى، تُظهِر أنّ الفوضى المستوردة إلى هذه الدول لم تحتوِ، أقله حتى الآن، على عنصر «الخلق» المزعوم. وفي هذا السياق يشير مجموع الدلائل كذلك، إلى أنه إذا وصلت الضغوط الأميركية ـ الأطلسية المتمادية على سوريا إلى إسقاط النظام فيها، فإن الفوضى التي ستحلّ فيها ستجمع عناصر الفوضى الموزعة على جانبيها، فوضى العراق وفوضى لبنان.

الفصل الخامس

الخلفيات المعرفية التاريخية للثورات العربية

الربيع العربي: جدل التقليد والتغيير

توفيق شومان(*)

لم يعرف التاريخ العربي منذ الإسلام، ثورة اجتماعية، فكرية، سياسية تناظر الثورة العربية التي أضاءت تونس شرارتها في أواخر العام 2010، ثم تحوّلت مع الثورة المصرية في الخامس والعشرين من يناير / كانون الثاني، 2011، إلى منعطف تغييري فتح أبواب المستقبل العربي على تحوّلات هائلة، تحمل في وقائعها وتفاصيلها متشابهات الثورة الفرنسية في العام 1789، وما اختزنته من محمول فكري يذهب إلى الفصل بين «الأنا المستبدة» الواقفة على رأس السلطة، و«الأنا الخائفة» المثقلة بإرهاب السلطان الجائر المُحاط بطبقة النبلاء الأمنية والاقتصادية.

ولئن أنتجت الثورة العربية، فعلاً طارداً لذهنية الخنوع التي كادت أن تكون لصيقة الإنسان العربي وأحد تعريفاته النفسية والسياسية، فإن العقل الشكلي الذي ضبط منظومة الأفكار المسيطرة على الحزبيات العربية،

(*) باحث وإعلامي لبناني.

رافق مسار الثورات العربية، وأمعنها طعناً واتهاماً، إلى حدود رميها بتشكيل جسور عبور لعودة الاستعمار من جديد.

ومن بداهة القول، إن مبدأ التغيير يصطدم عادة بالقوى المحافظة والساعية لصيانة شبكة مصالحها، فيعتمد التقليديون، وفق ذلك، على أقصوية مزدوجة الرأس: أولها، الإيغال في الخطاب الأخلاقي بهدف تعرية التغييريين ونُخَبِهم، وثانيها، التطرّف في السلوك الدموي بقصد تخيير التغييريين بين الأمن كمطلب أولي فردي ومجتمعي، وبين التكاليف الباهظة للانتقال من التقليد إلى التغيير. وبناءً على ذلك، أكدت التحوّلات العربية منذ سقوط نظام الرئيس العراقي صدام حسين في العام 2003، قاعدة مفادها، أنّ السلطان العربي في العصر الحديث، مأخوذ بعضاليتين:

1 ـ إن سلطانه غير قابل للتفاوض.

2 ـ إن إرثاً خرابياً يعقب سقوط السلطان.

وعلى العموم، تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة البنى والمنطلقات التي أسهمت في تشكيل الثورات العربية، وأدت إلى تأسيس وعي جديد، من شأنه أن يُنتج أنظمة سياسية عربية قائمة على الشرعية الشعبية، في حال استطاعت الثورات العربية تجاوز مجموعة من القطوعات والمخاطر التي تنتظرها على أكثر من منعطف وطريق. وإذ لا تزعم هذه الدراسة صوغاً نهائياً لأرضية الحراك الشعبي العربي، نظراً إلى حاجة الحراك المذكور لمسافة زمنية طويلة للوقوف على العناصر التفسيرية والسببية الجامعة له، كما هي حال الثورات في التاريخ، إلا أنها (الدراسة) من جهة أخرى اعتمدت في مقاربةِ أرضيةِ الثورات العربية على

منهج أكاديمي، قوامه بيانات رقمية وإحصائية في قسمها الأول، وعلى منهج جدلي ـ إشكالي، قاعدته تقوم على تحليل مفاهيم ومصطلحات وأفكار النخبة التقليدية والمحافظة، في القسم الثاني منها.

القسم الأول: المنطلقات والهياكل

خرج العالم العربي بُعيد الحرب العالمية الأولى، من عباءة السلطنة العثمانية ليدخل في عباءة الاستعمار الغربي، تحت مظلة من الوعود والطموحات المرتبطة بالاستقلال، والتقدُّم، والعدالة الاجتماعية. وبعد عقودٍ، تراوحت بين الثلاثة والخمسة، من السيطرة الاستعمارية المباشرة على العالم العربي، وما رافقها من إخلال صريح بالوعود الغربية سابقة الذكر، بدأت دول الاستقلال العربية بالظهور الواحدة تلو الأخرى، وما إن انتصف عقد السبعينيات من القرن العشرين المنصرم، حتى كان عدد أعضاء جامعة الدول العربية قد تجاوز العشرين قطراً[1]، فعرفت هذه الدول تقلّبات سياسية، واقتصادية، وإيديولوجية عنيفة أفضت في النهاية إلى ولادة الأنظمة الأمنية ـ الأسرية، الوراثية التي قبضت على تفاصيل الحياة العامة برمّتها.

إن ذهاب دولة ما بعد الاستقلالات العربية إلى تتويج مسارها بالأمن المطلق واحتكار الحياة العامة، أدّى عمليّاً إلى التغافل عن التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية خلال العقود الأربعة الماضية، وأنتجت فئات اقتصادية وعلمية، وثقافية، وشبابية، وسياسية

(1) انظر: تواريخ استقلال الأقطار العربية وانضمامها إلى جامعة الدول العربية على موقع الجامعة على الإنترنت /www.arableagueonline.org

لها إدراكاتها المختلفة عن الأنظمة القائمة. فضلاً عن أنّ تَغوُّل النظام الأمني في العديد من الأقطار العربية، أهمل البيئات الشعبية الفقيرة، وأقفل أبواب العدالة الاجتماعية أمامها، فشكلت بيئة حاضنة للتمرد والثورة.

وحيال كل ذلك، يمكن تفصيل البنى والعوامل التي أسهمت في تشكيل الثورات العربية، وفق الآتي:

1 ـ ارتفاع نسبة التعليم ووعي الأنـــا:

بلغت نسبة الأمية في العالم العربي في العام 1970 حوالى 70٪، وتقلّصت هذه النسبة في العام 2000 إلى 38٪[1]. وبصرف النظر عن مفهوم التعليم وعلاقته بالخروج الأولي من دائرة الجهل بالقراءة والكتابة، أو بالحصول على شهادات متوسطة وما فوق، فإن ارتفاع نسبة التعليم (مع ملاحظة الفوارق بين قطر عربي وآخر) يختزن في بنيته اتّساع حجمه وتوسّع دائرة حاملي الشهادات الجامعية.

وتشير إحصاءات السنوات الثلاث الماضية إلى أنّ عدد الطلبة الجامعيين في تونس بلغ 349 ألفاً، وفي مصر ما يتجاوز المليونين ونصف المليون طالب، وفي ليبيا 300 ألف طالب جامعي، وفي اليمن 352 ألفاً[2]. الأمر الذي يعني ازدياد الشعور بوعي الأنا لذاتها، وإدراك حق الفرد بوجوده وحضوره وتأثيره في محيطه. ومثل هذا الوعي المستجد على البيئة العربية التي حكمتها طويلاً ضوابط الانصياع

---

(1) المجموعة الإحصائية السنوية لليونسكو، ط 1999، ص6 ـ 13.

(2) **الدول العربية: أرقام ومؤشرات**، العدد الثاني، إصدار جامعة الدول العربية، 2010، ص20 ـ 76 ـ 80 ـ 92

للرؤوس السياسية التقليدية أو القبلية والعشائرية، ما كان يمكن نقله (الوعي المستجد) إلى الحيز العملي في ظل الانسداد السياسي والثقافي والاقتصادي، وحتى الايديولوجي، الذي أنتجته الدولة الأمنية العربية.

وكدلالةٍ على حجم التغيير الطارىء على الواقع العربي من خلال ارتفاع مستويات التعليم، أورد تقرير الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في مصر في العام 2009، أن إجمالي خريجي الجامعات الحكومية والخاصة بلغ 332 ألفاً و277 خريجاً، منهم 324 ألفاً و825 خريجاً من الجامعات الحكومية بنسبة 97,8٪، و7 آلاف و452 خريجاً من الجامعات الخاصة بنسبة 2,2٪، وفي تونس بلغ العدد الإجمالي للطلبة خلال السنة الجامعية 2009 ـ 2010، والمسجلين في القطاع العام، 370 ألف طالب موزعين على 193 مؤسسة جامعية، وبلغ عدد خريجي طلبة التعليم العالي بالنسبة للسنة الجامعية 2008 ـ 2009 ما يناهز 59,500 خريج، وفقاً لمؤشرات ألحقتها صحيفة «الصباح» التونسية بحوار مع الأزهر بوعوني، الوزير التونسي السابق للتعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا، بتاريخ 12 ـ 9 ـ 2009.

2 ـ الشباب والأبواب المقفلة:

تشكّل الفئات العمرية الشابّة، أرضية أساس لمجمل الحراك الاجتماعي، فالشباب هم المحرك الأول للعجلة الاقتصادية من خلال تمثيلهم النسبة الأعلى لحجم القوى العاملة، كما إنهم الفئة الأكثر استهلاكاً في مجتمعاتهم، وعادة ما تتحرك الفئات العمرية الشابة على إيقاعات الأحلام والطموحات الكبرى. عملياً ارتبطت التحولات الكبرى في التاريخ، بانخراط الشباب في آلياتها أو ارتكاسهم عنها، وفي الحالة

العربية، إذ معدلات الخصوبة عالية نسبياً، يغدو العنصر الشبابي طاغياً في حضوره، ما يجعل المجتمعات العربية مجتمعات شابّة بالفعل، وعلى سبيل المثال:

أ ـ تونس: سكانها 10,4 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 42,1٪.

ب ـ مصر: سكانها 80,6 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 54,3٪.

ج ـ ليبيا: سكانها 6,5 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 47,4٪.

د ـ المغرب: 34,4 مليون نسمة، الشباب منهم بنسبة 47,4٪.

هـ ـ السعودية: يقدر عدد سكانها بـ27 مليون نسمة، والشباب فيها 50,8٪.

و ـ الأردن: عدد السكان 6,4 مليون نسمة، نسبة الشباب منهم 54,3٪[1] [2].

ويُظهر تقرير **المعرفة العربي**، حجم معاناة الفئة العربية الشابّة من آفة البطالة بين العامين 2005 ـ 2006، ففي الجزائر بلغت نسبة البطالة بين الشباب 46٪، وفي تونس 30٪، وفي ليبيا 30٪، وفي مصر 25٪[3]، وفي اليمن 20٪، وفي السعودية 25٪، وفي البحرين 20٪، وأما نسبة

---

(1) The times London, 20 _ 2 _ 2011

(2) بحسب تقدير الباحث اليمني فيصل الحذيفي: إنّ نسبة السكان اليمنيين تحت الـ 18 عاماً تشكل 55٪ من المجموع السكاني العام. انظر: وكالة سبأ الرسمية اليمنية، 15 ـ 2 ـ 2009.

(3) استناداً إلى الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء المصري: إن نسبة البطالة بين حملة شهادات الإجازة الجامعية وما فوق تبلغ 26,8٪. انظر: **صحيفة الدستور المصرية**، 11 ـ 8 ـ 2011.

الشباب من مجموع العاطلين من العمل، فهي تجاوزت الـ 50٪ في البحرين ومصر وتونس واليمن، وقاربت الـ 70٪ في الجزائر[1].

وتُبيّن جداول إحصائية تموقع الأقطار العربية، في ذيل قوائم التصنيفات المرتبطة بحُريّة التعبير والرأي والمساءلة[2]، وهي معايير لصيقة بالفئة الشبابية الراغبة عادة في التعبير عن نفسها، والساعية في عمرها الحار لرسم معالم وجودها وطموحاتها. وفي ظل انسداد الواقع السياسي أمامها، وجدت نفسها خلف الأبواب المغلقة المانعة إياها من طرح أسئلتها أو تساؤلاتها المُرّة. فوفق قائمة من 173 دولة في العالم شملها دليل حرية الصحافة في العام 2008، احتلّت السعودية المرتبة 161، وليبيا المرتبة 160، واليمن 155، ومصر 146، وتونس 143، والجزائر 121، والبحرين 96[3]. وترافق غياب حرية التعبير مع بروز مؤشرات تراجعية في مجالات الابتكار والتطوير التي تصاحب، تقليدياً، طموحات الشباب في سياق بحثهم عن ذواتهم المهنية والاجتماعية، وعلى سبيل المثال، فإن نسبة الإنفاق الرسمي على البحث والتطوير لم تتعدَّ في مصر 0,19 من الناتج المحلي في العام 2007، و0,62 في المغرب، و0,63 في تونس. وأما التخصصات الجامعية فتُظهر انعداماً في التوجيه، وفائضاً وتخمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ما يجعل

---

(1) **تقرير المعرفة العربي**، دار الغرير للطباعة والنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص11.

(2) حول انتهاك حرية التعبير والرأي في العالم العربي ـ الحالة اليمنية مثالاً ـ يمكن مراجعة **التقرير الاستراتيجي اليمني 2007**، المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، صنعاء 2007، ص119.

(3) المصدر نفسه، ص248.

الخريجين هدفاً سهلاً للبطالة. ففي البحرين بلغت نسبة الطلبة الجامعيين المنتسبين إلى كليات العلوم الاجتماعية والقانون وإدارة الأعمال 53٪ في العام 2005، وفي المغرب 51٪، وفي الجزائر 36٪، وفي السعودية بلغت نسبة المنتسبين إلى كليات التربية 24٪، وإلى كليات الآداب والفنون 32٪، و30٪ في سلطنة عمان (علوم اجتماعية وقانون)، بينما كليات الزراعة لم يتجاوز عدد المنتسبين إليها في الأردن 2٪، وفي المغرب 1٪، في حين أن عدد الأطباء بلَغَ في مصر 0,55 للألف في العام 2005 (في أوروبا 3,2 للألف)، وفي اليمن 0,33 للألف، وفي ليبيا 1,29 للألف[1].

إن طموح الشباب العربي نحو التغيير، كانت مؤشراته واضحة منذ ما قبل الحراك الشعبي الذي قُرِعَت أجراسه في تونس في آواخر العام 2010، ففي استطلاعَيْ رأيٍ أجرتهما شركتا «بيرسون مارستيلر» و«بين شوين بيرلاند»، بين كانون الأول / ديسمبر 2010، وشباط / فبراير وآذار / مارس 2011، أظهرت النتائج أن الأولوية الكبرى بالنسبة إلى الشباب العربيّ، تتمثّل في العيش في بلد تحكمه الديمقراطية، وبعدما كانت نسبة الشباب الذين يؤمنون بالديمقراطية 77٪ قبل نجاح ثورتي تونس ومصر، ارتفعت هذه النسبة إلى 92٪ بعد نجاح الثورتين. وحين انطلقت موجة الثورات في المنطقة العربية، كثرت التحليلات التي ربطت بينها وبين محاولات أجنبية للتدّخل في شؤون الدول المعنية، وقلّلت من أهمية التحرّكات الداخلية، وكان للشباب العربي رأي آخر، إذ أظهر الاستطلاع أنّ 75٪ من الشباب، يؤيّدون الأسلوب التعبيري القائم على

---

(1) المصدر نفسه، ص67.

التظاهر لإحداث التغيير، وشكّلت مصر نقطة الجذب الأولى، إذ أيّد أكثر من 81٪ من المستطلعين الثورة المصرية[1].

3 ـ ثورة الاتصالات والثورات العربية:

يُجمع المؤرّخون وعلماء الاجتماع والسياسة، على التأثيرات الانقلابية في المفاهيم الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والسياسية[2] الناتجة عن الثورات العلمية التاريخية، وتكاد تكون الثورة الزراعية التي عرفتها الشعوب الشرقية القديمة من خلال اكتشاف المحراث، والثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا في أواسط القرن الثامن عشر الميلادي، منعطفين فارقين للتحولات الكبرى في التاريخ البشري. فاكتشاف المحراث أسفر عن بدايات الاستقرار البشري وما صاحبه من سيطرة على أراضي صالحة للزراعة، وتفشي مبدأ الملكية الخاصة، وتَطَلَّب هذا التحوّل اندفاع البشر الأوائل إلى العيش في إطار جماعي[3]، فتشكلت الأسرة، ومن مجموع الأسر تشكّلت القبائل، ومنها خرج مفهوم الأمن

---

(1) **الحياة**، يومية سياسية، لندن، 1 ـ 8 ـ 2011.
وللمزيد حول استطلاعات رأي الشباب العربي والتغيير انظر:
أ: **الشروق**، يومية سياسية، القاهرة، 3 ـ 4 ـ 2011.
ب: **البديل**، يومية سياسية، القاهرة، 9 ـ 8 ـ 2011.
ج: www.swissinfo.ch/ara/، 1 ـ 9 ـ 2001.
د: al - tagheer.com، 14 ـ 5 ـ 2011.
هـ: **عُمان**، يومية سياسية، سلطنة عمان، 7 ـ 3 ـ 2011.
و: **القبس**، يومية سياسية، الكويت، 2 ـ 4 ـ 2011.

(2) توينبي أرنولد، **تاريخ البشرية**، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1988، ج1، ص60 وما بعدها.

(3) لوك جون، **الحكومة المدنية**، ترجمة محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، العدد 81، القاهرة من دون ذكر لتاريخ النشر، ص40 ـ 41.

الجماعي عن طريق القبيلة أو عن طريق الدولة القديمة[1]. ومع ارتسام معالم الاجتماع البشري، راح الأقدمون يبحثون عن تشريعات وقوانين ونُظُم ينضوون تحت أحكامها بُغية تنظيم حياتهم وطرق عيشهم. ولم يختلف الحال مع الثورة الصناعية في أوروبا المؤرخة بصناعة الآلة البخارية مع جيمس واط (1736 ـ 1819م)، إذ إنها شكّلت فاتحة للعلوم والتحولات الاجتماعية، والفكرية، والسياسية، والاقتصادية الممتدّة حتى هذه اللحظة[2]، وقد عكس انتشار الثورة الصناعية في أوروبا وخارجها لاحقاً، بروز طبقات اجتماعية جديدة، مضافاً إلى فائض في الإنتاج الزراعي والصناعي غير المسبوق[3]، ونزوح إلى المدن وكذلك انقسام المجتمع إلى عمّال وأرباب عمل وتبلور الطبقة الوسطى[4]، وظهور الأحزاب السياسية، وتطور الفكر الحقوقي والقانوني والعلاقات الدولية، ودخول الأوروبيين في سلسلة حروب منها داخلية ومنها استعمارية خارجية، كان أبرزها في الحرب العالمية الثانية.

عملياً، لم تشمل الثورة الصناعية العالم العربي، ولا متفرعاتها العلمية العملاقة التي غطت القرن العشرين الميلادي بكامله، فبراءات الاختراع الموزعة على النسبة المليونية للسكان هي 1٪ فقط في كل من مصر والجزائر والمغرب بين الأعوام 2000 ـ 2005، بينما هي 2,39٪ في

---

(1) أرسطو، **السياسية**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988، ص90.

(2) مؤنس حسين، **الحضارة**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 237، الكويت، 1998، ص98.

(3) فيشرهربرت، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1970، ص428.

(4) البرعي أحمد حسن، **الثورة الصناعية وآثارها الاجتماعية والقانونية**، دار الفكر العربي، القاهرة 1982، ص124 ـ 191 ـ 220 ـ 225.

دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، و2,86٪ في الدول ذات الدخول المرتفعة، و1,89٪ في الدول ذات المؤشرات المرتفعة في التنمية[1]، ما يدل على انعدام التفاعل العربي مع الثورة العلمية في القرن الماضي، وبالتالي بقاؤه في مقاعد استهلاك السلع المستوردة. إلا أنّ ثورة الاتصالات المتوازية مع الثورة المعلوماتية التقنية، أظهرت تناقضاً واضحاً مع النظم السياسية المنغلقة، وبدا جليّاً، منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي، ارتداد ثورة الاتصالات على قطاعات الشباب العربي، وهو ما جعل العالم بجهاته الأربع فضاء مفتوحاً أمام الأجيال الجديدة؛ فمن خلال الشبكة العنكبوتية والهواتف النقّالة، ولاحقاً مواقع التواصل الاجتماعي، ذهب الشباب العربي إلى بناء عالمه الافتراضي الحر، متجاوزاً أنظمة الستار الحديدي وسياسات الأبواب المقفلة.

واستناداً إلى التقرير العربي الثاني للإعلام الاجتماعي، الذي يُعِدّه برنامج الحوكمة والابتكار في كلية دبي للإدارة الحكومية، أن عدد مستخدمي الـ «فيسبوك» في العالم العربي، وصل في نهاية ربيع العام 2011 إلى 27,7 مليون مستخدم، بزيادة قدرها 30٪ عن بداية العام عينه، فيما بلغ عدد مستخدمي موقع «تويتر» النشِطين أثناء الفترة نفسها 1.1 مليون مستخدم[2]. وقد أرسل هؤلاء «المستخدمون النشطون» ما يزيد على 22,7 مليون «تغريدة» (tweet) خلال الربع الأول من العام 2011، وتركّزت توجهات استخدام «تويتر» في المنطقة العربية خلال هذه الفترة

(1) قاعدة معطيات البنك الدولي لمنهجية تقييم الأداء المعرفي، شباط/ فبراير 2009 . انظر: data.albankaldawli.org على الإنترنت.

(2) الرياض، يومية سياسية، السعودية، 10 ـ 6 ـ 2011.

بشكل رئيس على الحراك الشعبي العربي، وتمثل الكلمات «مصر»، «25 يناير»، «ليبيا»، «البحرين» و«مظاهرة» أبرز «الواصفات» (hashtags) استخداماً بين مستخدمي «تويتر» في المنطقة العربية[1].

وأما الصفحة المصرية «كلنا خالد سعيد» على الـ «فيسبوك»، والتي يعود إليها سبق الدعوة إلى تظاهرة 25 يناير/كانون الثاني 2011، والتي أدت إلى إنفجار الثورة على الرئيس حسني مبارك، فقد تجاوز عدد أعضائها المليون شخص في مارس/آذار 2011[2]. علماً أن عدد أعضاء الصفحة وصل إلى 250 ألف شخص عشية الثورة المصرية[3]. وبحسب الباحث التونسي العربي صديقي أن نجاح الثورة التونسية يعود في أحد أسبابه إلى أنّ عدد مستخدمي الـ «فيسبوك» يتجاوز 19٪ (أي ما يعادل المليوني شخص) من مجموع السكان في تونس، وهو الأعلى بين الدول المجاورة، وبلغت نسبة الشباب مستخدمي الموقع الذين تتراوح أعمارهم بين 17 ـ 44 سنة ما يقارب 87٪ من مجموع المستخدمين خلال شهر كانون الثاني/يناير 2011[4]، وهو الشهر الذي شهد هروب الرئيس التونسي زين العابدين بن علي إلى المملكة العربية السعودية.

4 ـ الانسداد السياسي

قول العقيد معمّر القذافي، في مؤتمر القمة العربية المنعقد في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **اليوم السابع**، يومية سياسية، القاهرة، 18 مارس/ آذار 2011.

(3) يقول الدكتور ماجد عثمان، وزير الاتصالات المصرية، إنّ عدد مستخدمي الإنترنت في مصر يتجاوز 24 مليون مستخدم. انظر: **صحيفة الأهرام المصرية**، 19 ـ 5 ـ 2011.

(4) العربي صديقي، **تونس: ثورة المواطنة... «ثورة بلا رأس»**، ورقة بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 25 ـ 7 ـ 2011. انظر: الورقة البحثية كاملة على: www.dohainstitute.org

العاصمة القطرية ـ الدوحة في العام 1999: «أنا قائد أُمَمي، وعميد الحُكّام العرب، وملك ملوك أفريقيا، وإمام للمسلمين»[1]، يلخِّص حالة الانغلاق السياسي التي عاشها العالم العربي طوال العقود الخمسة الأخيرة، فإلى جانب استسقاط الألقاب والصفات على رأس النظام، واحتكار الفرد للسلطة، أفرز حكم الغلبة والقوة أشكالاً صورية من الممارسة السياسية، أكثر ما تجلت في الآليات المظهرية للعمليات الانتخابية على مستويات الرئاسة والتمثيل النيابي. وإذا كان العقيد معمر القذافي قد ذهب إلى شجاعة غير متماثلة عربياً، بإلغائه حتى المبدأ الشكلاني للعملية الانتخابية استناداً إلى نص نظري في «الكتاب الأخضر» المنسوب إليه، إذ يقول: «المجلس النيابي تمثيل خادع للشعب، والنُّظم النيابية حلّ تلفيقي لمشكل الديمقراطية، ومجرد وجود مجلس نيابي معناه غياب الشعب... وأصبحت المجالس النيابية حاجزاً شرعيّاً بين الشعوب وممارسة السلطة... وهكذا يتّضِح أنّ التمثيل تدجيل»[2]، إذا كان كذلك، فإن الشكلانية الانتخابية التي اعتمدتها الأنظمة العربية، أنتجت اختناقاً سياسياً، تراكمت عناصره على مدى العقود الخمسة الأخيرة وصولاً إلى ما يُعرف باللحظة التاريخية التي ولّدت الثورات العربية وتُبيّن النّسب الانتخابية حجم مصادرة أصوات الناخبين من قبل المنظومة الأمنية ـ السياسية التي ضبطت الحياة السياسية العربية، وفقاً لمصالح ستمرارها في السلطة.

---

(1) **الحياة**، يومية سياسية، لندن، (+ صحف أخرى)، 31 ـ 3 ـ 2009.

(2) معمر القذافي، **الكتاب الأخضر**، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس الغرب، 1998، ص11 ـ 14

جرت أول انتخابات برلمانية في عهد الرئيس حسني مبارك في العام 1984، فسيطر الحزب الوطني الحاكم على 80٪ من مقاعد المجلس النيابي، وفي عام 1987 فاز الحزب الوطني بنسبة 77,6٪، وبنسبة 79,6٪ في العام 1990، ثم ارتفعت النسبة في انتخابات سنة 1995 لتصل إلى 95٪، وفي العام 2000 فاز الحزب الوطني الحاكم بنسبة 79,6٪ من المقاعد النيابية[1]، وبنسبة 76٪ في انتخابات العام 2005،[2] وحصل في انتخابات العام 2010 على 86,4٪ من مقاعد المجلس النيابي[3].

وأما في تونس، فقد جرت انتخابات رئاسية في 25 تشرين أول/ أكتوبر من العام 2009، وفاز الرئيس زين العابدين بن علي بولاية خامسة بعد نيله 89,62٪ من أصوات الناخبين. وكان العام 2004 قد شهد انتخابات رئاسية، فاز خلالها بن علي بـ 94,48٪ من أصوات المقترعين. وأظهرت انتخابات العام 2009 التشريعية، فوز حزب التجمّع الدستوري الديمقراطي الحاكم بـ161 مقعداً من مقاعد مجلس النواب وعددها 214 مقعداً، فيما انتخابات العام 2004 انتهت بفوز الحزب الحاكم بـ 152 مقعداً من مجموع 189 مقعداً[4].

وفي اليمن أسفرت نتائج الانتخابات النيابية التي جرت بعد الوحدة اليمنية (1990) في العام 1993، عن سيطرة أحزاب السلطة، وهي المؤتمر الشعبي وحزب الإصلاح والحزب الاشتراكي على نسبة 81٪ من

---

(1) سيدي أحمد ولد أحمد سالم، **مصر في ربع قرن.. مؤشرات رقمية**، موقع الجزيرة، 15/ 5/ 2005.

(2) عمرو حمزاوي، **أزمة الشرعية، قراءة في وقائع ونتائج الانتخابات البرلمانية المصرية**، carnegieendowment.org، 2 ـ 10 ـ 2010.

(3) **الحياة**، يومية سياسية، لندن، 7 ـ 12 ـ 2010.

(4) برنامج إدارة الحكم في الدول العربية pogar.org/ arabic.

مقاعد مجلس النواب، وفي العام 1997 أخرج المؤتمر الشعبي حليفيه (الإصلاح والاشتراكي) من الثلاثية التي تشكّلت إثر وحدة الجنوب والشمال اليمنيين، وجرت خلال العام المذكور ثاني عملية انتخابية بعد الوحدة، حصل إثرها حزب المؤتمر الشعبي الحاكم على أغلبية مقاعد مجلس النواب بنسبة 62٪[(1)]، وأسفرت نتيجة الانتخابات التي جرت في العام 2003 عن فوز المؤتمر الشعبي الحاكم بـ 229 مقعداً، مقابل 45 مقعداً للتجمُّع اليمني للإصلاح، والحزب الاشتراكي 7 مقاعد، فيما حصل التنظيم الوحدوي الشعبي الناصري على ثلاثة مقاعد والمستقلون على 14 مقعداً[(2)]. وفي 23 سبتمبر/أيلول 1999 جرت في اليمن أول انتخابات رئاسية مباشرة، فاز فيها الرئيس علي عبد الله صالح بنسبة 96,2٪[(3)]. وفي العام 2006 فاز بنسبة 77,17٪[(4)]. وتبدو المفارقة الانتخابية في البحرين، متأتية من النظام الانتخابي وطريقة توزيع الدوائر، إذ تخلص النتائج إلى تعارض كلي مع المبدأ التمثيلي الذي تقوم الانتخابات النيابية على أساسه، فانتخابات المجلس النيابي التي جرت في العام 2010 أظهرت التالي:

- إن 17 نائباً من جمعية الوفاق الوطني الإسلامي المعارضة (فاز للجمعية 18 نائباً آخرهم بالتزكية) اقترع لهم 63,7٪ من الناخبين (82838 ناخباً).

---

(1) ١٤ أكتوبر، يومية يمنية، صنعاء، 6 ـ 9 ـ 2006.

(2) وكالة سبأ الرسمية اليمنية، صنعاء، 26 ـ 4 ـ 2011.

(3) 14 أكتوبر، يومية، مصدر سابق.

(4) أ: الاشتراكي، يومية يمنية، لسان حال الحزب الإشتراكي اليمني، صنعاء، 23 ـ 9 ـ 2006.

ب: 14 أكتوبر، يومية سياسية، صنعاء، 24 ـ 9 ـ 2006.

- إن 14 نائباً خاضوا الانتخابات كمستقلّين حصلوا على نسبة 27,5٪ من المقترعين (35831 ناخباً).

- إن نائبين من كتلة الأصالة (السلفية الموالية) حصلا على 6,4 في المئة من نسبة الأصوات (5952 صوتاً)[1].

وبطبيعة الحال، لا يقتصر أمر الانسداد السياسي في البحرين على الصوغ المسبق للمقاعد النيابية، بل تتموضع الإشكالية البحرينية في مصادرة دور مجلس النواب لصالح ملك البلاد ولصالح مجلس الشورى المعيّن من الملك نفسه. فوفقاً للمادة «ب» من الدستور البحريني: إنّ «السلطة التشريعية يتولاها الملك والمجلس الوطني وفقاً للدستور»[2]. والمجلس الوطني يتألف من مجلسي النواب والشورى (عدد أعضاء كل منهما أربعون عضواً). وتنص الفقرة «و» من المادة 33 من الدستور على أن «يعيّن الملك أعضاء مجلس الشورى ويعفيهم بأمر ملكي»[3]. في حين أن المادة 70 تقول «لا يصدر قانون إلا إذا أقره كل من مجلسي الشورى والنواب أو المجلس الوطني بحسب الأحوال، وصدّق عليه الملك»[4]، ولا تعني هذه المواد سوى أن صلاحيات مجلس الشورى المعيّن من قبل الملك فوق صلاحيات المجلس النيابي المنتخب، وبطريقة تفقد الأخير صلاحياته ودوره.

---

(1) **الوسط**، يومية سياسية، البحرين، 1 ـ 11 ـ 2001.

(2) دستور مملكة البحرين **2002**، الموافق عليه في 14 فبراير، شباط 2002، منشور على موقع مجلس الشورى البحريني، www.shura.bh/LegislativeResourc/Constitution.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

5 ـ الفقر والجوع:

يحتل الأمن الغذائي للأفراد المرتبة الثانية بعد الأمن الشخصي، فالغذاء يرتبط باستمرار الحياة أو انقطاعها، وفي الحالة العربية، تشير البيانات الإحصائية إلى أن المنطقة العربية، هي واحدة من منطقتين في العالم ارتفعت فيها نسبة من يصابون بسوء التغذية، ففي آوائل التسعينات بلغ عدد الأشخاص العرب الذين ينطبق عليهم التوصيف السابق 19,8 مليون، وارتفع العدد إلى 25 مليوناً في العام 2004، من بينهم 2,5 في كل من ليبيا وتونس. ويبلغ عدد الجوعى العرب 25,5 مليون نسمة (لا يشمل العراق والصومال)، والعدد الأكبر من هؤلاء يقيمون في اليمن (8 مليون شخص)، وينعدم الأمن الغذائي في الكويت بنسبة 5٪ من مجموع السكان، والأردن والمغرب بنسبة 6٪، وموريتانيا بنسبة 10٪، والسودان 26٪[1]. ويشير تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009، إلى أن واحداً من كل خمسة أشخاص في العالم العربي تحت الخط الدولي للفقر (أقل من دولارين في اليوم الواحد)، في حين أن معدل الفقر في 9 أقطار عربية ارتفع من من 17,6٪ إلى 18,3٪ بين الأعوام 1990 و2006. ففي مصر وحدها يصل العدد إلى 14 مليوناً وفي اليمن 7 ملايين، وأما العدد التقديري لمن هم تحت خط الفقر فيقترب من الـ 34 مليوناً، يمكن إضافتهم إلى أعداد الجوعى العرب الوارد ذكرهم آنفاً[2].

6 ـ تَغوُّل الدولة الأمنية:

شاع مصطلح «تغوُّل الدولة الأمنية» في العالم العربي خلال العقود

---

(1) تقرير التنمية الإنسانية العربية 2009، ص122.

(2) المصدر نفسه، ص26.

الثلاثة الماضية، ويختزل هذا المصطلح سيطرة الأنظمة القائمة على مختلف أشكال الحياة العامة؛ السياسية والنقابية، والاقتصادية، والثقافية وحتى الرياضية[1]، وفي الدولة (الدول) الأمنية العربية تتضخّم الأجهزة الأمنية وتتعدّد إلى حدود جعلت من تونس معتقلاً أمنياً مقفلاً، يقوم على تخصيص رجل أمن واحد لكل 150 مواطناً، وأبرز الأجهزة الأمنية التونسية في عهد الرئيس زين العابدين بن علي، كما يقول الكاتب التونسي سفيان الشورابي ما يسمى «الإرشاد السياسي» الذي يضم عشرات الآلاف من المخبرين والعملاء. ويوجد «الأمن الرئاسي» ويتكون من عناصر في مكتب رئاسة الجمهورية، ويقدر عددهم بـ12 ألف فرد، وثمة ما يسمّى بـ«استخبارات الرئاسة» ويراوح عددهم بين 6 و9 آلاف عنصر، مضافاً إلى «إدارة المصالح المختصة» و«مصلحة الاستخبارات»[2]. كل ذلك جعل العاملين في أجهزة الأمن التونسية أكثر بثلاث مرات[3] من المنضوين في الجيش الوطني الذي لم يتعدَّ ضباطه وجنوده الـ 35 ألفاً.

في مصر يقول وزير العدل المصري المستشار محمد عبد العزيز الجندي إن عدد «البلطجية» تعدى الـ 500 ألف «بلطجي»[4]، بينما يبلغ

---

(1) كان عدي صدام حسين رئيسَ الاتحاد العراقي لكرة القدم ورئيس اللجنة الأولمبية، وكان الساعدي معمر القذافي رئيس النادي الأهلي ـ طرابلس ورئيس النادي الاتحادي، وفي البحرين شغل الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة رئاسة نادي الرفاع، فيما يتبوأ الشيخ ناصر بن حمد آل خليفة رئاسة المجلس الأعلى للشباب والرياضة.

(2) أ: **الأخبار**، يومية سياسية، بيروت، 8 ـ 3 ـ 2011.

ب: **الشروق**، يومية سياسية، تونس، 3 ـ 8 ـ 2011

(3) بلال الحسن، **الشرق الأوسط**، يومية سياسية، لندن، 30 ـ 1 ـ 2011.

وللمزيد حول الدولة الأمنية التونسية انظر: **سقوط الدولة البوليسية في تونس**، توفيق المديني، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2001.

(4) **روز اليوسف**، أسبوعية سياسية، القاهرة، 11 ـ 6 ـ 201 و3 ـ 9 ـ 2011.

عدد الجيش المصري 468500 ضابطاً وجندياً[1]، وتتبع وزارة الداخلية المصرية أجهزة أمنية مختلفة، تتجاوز أعدادها المليون فرد، يُضاف إليهم 350 ألف من رجال الأمن المركزي، ما يعني أن مصالح 5 ـ 7 ملايين مصري كانت مرتبطة عضوياً بالنظام السابق[2]. وفي ليبيا، وجراء المحاولات الانقلابية المتلاحقة ضد نظام العقيد معمر القذافي[3] اتجهت قناعات الأخير إلى تقليص دور المؤسسة العسكرية التقليدية لصالح الميليشيات الحكومية والأجهزة الأمنية، فأُنشئ فيلق اللجان الثورية الدولية والجيش الإسلامي الأفريقي (مرتزقة أفارقة)، ويتشكّل الأول من 3000 مقاتل والثاني لا يقل عن 1000 رجل، ويوجد كذلك جهازان آخران شبه عسكريين هما الميليشيات الشعبية البالغ تعداد أفرادها 40 ألف، والمخصصة للدفاع الإقليمي، وسلاح الفرسان الشعبي. إلى جانب ذلك، يوجد وحدات عسكرية عدة (سبعة في المجموع) مخصصة لحماية قلب النظام وقادته، مثل اللواء الـ32 الذي يقوده خميس معمر القذافي، وألوية أخرى معروفة باسم كتائب أبناء القذافي، (المعتصم وساعدي)[4]. فيما يتراوح عدد عناصر «اللجان الثورية» بين 10 آلاف

(1) وكالة الصحافة الفرنسية: أ.ف.ب.، 30 ـ 1 ـ 2011.

(2) **الشرق الأوسط**، يومية سياسية، لندن، 24 ـ 7 ـ 2011.

(3) قاد وزير الدفاع الليبي العقيد آدم الحواز في 11 ـ 12 ـ 1969 محاولة انقلابية فاشلة، وفي سنة 1975، أعدِم عضوان من مجلس قيادة الثورة بعد محاولة مماثلة، وهما الرائد بشير هوادي والنقيب عمر المحيشي، وأُعدم عدد آخر من الضباط في 22 ـ 4 ـ 1977 بعد فشلهم بإطاحة حكم العقيد القذافي، وسعى القائد الأعلى لمنطقة سرت العسكرية، حسن إشكال (صهر القذافي) في شهر نوفمبر/ تشرين الثاني 1985 لإسقاط القذافي وفشل، وفي سنة 1993، فشلت انتفاضة عسكرية بدعم من قبيلة «ورفلة».

(4) حداد سعيد، **أي دور للجيش الليبي في الثورة على نظام القذافي؟**، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 31 ـ 1 ـ 2001.

إلى 15 ألفاً[1]. ولا يختلف أمر اليمن عن الأقطار العربية الأخرى، فالموازنة المُخصّصَة للجيش والأجهزة الأمنية تتمحور حول 40٪ من الموازنة العامة للدولة، وفي اليمن قوّات شبه عسكريّة يبلغ عددها حوالي 71000 جندي، منهم 50 ألف جندي في الأمن المركزي، وعدد المنتسبين المحترفين في الجيش حوالي 89500 ألف جندي وضابط[2].

---

(1) **الشرق الأوسط** يومية سياسية، لندن، 20 ـ 2 ـ 2011.

(2) **الجيش والثورة الشعبية في اليمن**، وحدة تحليل السياسات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 3 ـ 31 2011.

للمزيد حول نشأة وتطور الجيش اليمني انظر: **الجمهورية**، يومية سياسية صنعاء، 30 ـ 7 ـ 2011.

تتشابه الحالة اليمنية مع الحالتين العراقية (عهد صدام حسين) والليبية (عهد معمر القذافي) من حيث توزيع القيادات العسكرية والأمنية على أنجال الرئيس وأقربائه، ففي اليمن:

ـ أحمد علي عبد الله صالح (ابن الرئيس): يتولى قيادة الحرس الجمهوري، وقوامها 30 ألف رجل، ويقود أيضاً فرق القوات الخاصة المرابطة على مداخل صنعاء من جهاتها الأربع.

ـ علي محسن صالح الأحمر (أخ غير شقيق للرئيس): ويتولى قيادة قائد المنطقة الشمالية الغربية والفرقة المدرعة الأولى، والتي تتكون من ألوية عدة جيدة التسليح (قبل الخلاف بين الرئيس وأخيه بعد الثورة اليمنية).

ـ يحيى محمد عبد الله صالح (ابن أخ الرئيس): قائد وحدات الأمن المركزي التي تسيطر على كافة المدن اليمنية بما فيها العاصمة صنعاء.

ـ محمد صالح عبد الله الأحمر (أخ غير شقيق للرئيس): قائد سلاح الطيران في مطار صنعاء شمال صنعاء، وفي كافة المطارات اليمنية.

ـ طارق محمد بعد الله صالح (ابن أخ الرئيس): قائد الحرس الخاص لعمه الرئيس.

ـ عمار محمد عبد الله صالح (ابن أخ الرئيس): مسؤول جهاز الأمن القومي.

ـ علي صالح عبد الله الأحمر (أخ غير شقيق للرئيس): مستشار مدير مكتب القائد الأعلى.

ـ محمد علي محسن الأحمر (ابن عم الرئيس): قائد المنطقة العسكرية الشرقية.

ـ عبد الإله القاضي (من أقارب الرئيس): قائد محور الجند.

ـ محمد دويد (من أصهار الرئيس): سكرتير الرئيس. =

وأما في البحرين، فيبرز دور «جهاز الأمن الوطني» (1000شخص) ومهمّته تقوم على مراقبة المعارضين السياسيين والمدافعين عن حقوق الإنسان، وملاحقتهم، واختراق منظماتهم، ويُشْرِف «جهاز الأمن الوطني» على قوات الأمن الخاصة، والتي يُقَدّر عددها بحوالي 15 إلى 20 ألفاً، أغلبهم من جنسيات غير بحرينية (64٪)، وقد كشفت الميزانية العامة التي قدمتها الحكومة للعامين 2009/ 2010 عن زيادة في مخصصات جهاز الأمن الوطني بنسبة بلغت 34٪ عن سابقتها (من 13,6 إلى 18,2 مليون دينار). وتعد هذه أكبر نسبة زيادة لمؤسسة حكومية خلال السنوات الماضية[1]. وكان ملك البحرين حمد بن عيسى آل خليفة قد أصدر المرسوم رقم 117 لسنة 2008 بتعديل بعض أحكام مرسوم إنشاء جهاز الأمن الوطني رقم 14 لسنة 2002، وجاء في نص المرسوم:

- «يعد أعضاء جهاز الأمن الوطني في حكم ضباط، وضباط صف، وأفراد قوات الأمن العام.
- يكون للشؤون القانونية وأعضائها بجهاز الأمن الوطني الاختصاصات والسلطات ذاتها الواردة بقانون قوات الأمن العام.
- يكون لضباط، وضباط صف، وأفراد الجهاز الوطني صفة الضبط

= - صالح الضنين (من قبيلة الرئيس): نائب رئيس هيئة الأركان العامة.
- محمد عبد الله حيدر (من قبيلة الرئيس): قائد منطقة إب.
- حمود الشيخ (من قبيلة الرئيس): رئيس كلية الطيران.
- حامد أحمد فرج (من قبيلة الرئيس): رئيس الهيئة العام للطيران المدني والأرصاد ومساعد لرئاسة الجمهورية.

(1) **البحرين: إحصائيات وحقائق خطيرة عن جهاز الأمن الوطني ودوره**، مركز البحرين لحقوق الإنسان www.bchr.net، 5 - 3 - 2009.

القضائي بالنسبة للجرائم الداخلية في اختصاص جهاز الأمن الوطني. وبذلك أصبح جهاز الأمن الوطني مؤسسة أمنية مستقلة تماماً عن الأمن العام والدفاع، ولكنه يتمتّع بصلاحيات مزدوجة تجمع بين اختصاصات قوّات الأمن العام، واختصاصات السلطة القضائية»[1].

إن تغوّل الدولة الأمنية في الأقطار العربية جعل من الدولة خطراً يُهدد أمن الإنسان،[2] بدل أن تُشكّل الدولة درع حمايته، ويُظهر تقرير التنمية الإنسانية العربية الصادر في العام 2009 أن النسبة الغالبة من المواطنين العرب لا يثقون بمؤسسات الدول القائمة، وأن أمن الإنسان في الدول العربية غالبا ما تهدده الدولة نفسها[3]، وربما من المستغرب أن يخلص استطلاع رأي صادر عن وكالة الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساس إلى أن نصف المقيمين العرب في إسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وهولندا، وبلجيكا، يثقون برجال الشرطة في الدول المذكورة[4]، وهو أمرٌ يستحيل توافره في أي قطر عربي.

7 ـ الهجرة والتواصل مع الغرب:

منذ خمسينيات القرن العشرين، بدأت ظاهرة الهجرة العربية نحو الغرب تُرخي ظلالها الواضحة على المشهد العربي، ومع مجيء عقد السبعينيات تحوّلت الهجرة العربية نحو أوروبا الغربية وأستراليا والقارة الأميركية بجزئها الشمالي خاصة، مكوِّناً أساساً لمشهد ديموغرافي واسع

(1) المصدر نفسه.
(2) **تقرير التنمية البشرية العربية 2009**، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، ص54.
(3) المصدر نفسه، ص 24.
(4) **اليوم السابع**، يومية سياسية، القاهرة، 18 ـ 12 2009.

المساحة، يبتغي إعادة هيكلة الحياة الفردية للشباب العربي على المستويين الاقتصادي والعلمي. وتُبيّن تقارير التنمية الإنسانية العربية الصادرة تباعاً منذ العام 2004، أن ما لا يقل عن 50٪ من الشباب العربي يسعون إلى الهجرة نحو الغرب. وبحسب إحصائية رسمية مصرية استندت إليها عائشة عبد الهادي، الوزيرة السابقة للقوى العاملة في مصر، وغطت شهر أكتوبر/ تشرين الأول من العام 2010، أن إجمالي عدد المهاجرين والمغتربين العرب حول العالم وصل في الفترة نفسها إلى 35 مليون إنسان. ويقدر منير شاهين وحلمي جرجس وأسامة رشدي، من التحالف المصري في الخارج، أن عدد المصريين المغتربين يقترب من الـ10 مليون شخص[1]، نصفهم في الغرب على ما يذهب آخرون، ويؤشر ذلك إلى أن 4٪ من سكان مصر هم في الغرب، بينما 10٪ من سكان الجزائر في أوروبا وأغلبهم في فرنسا[2]، و10٪ من سكان تونس في الغرب(مليون شخص)[3]، وكذلك الحال مع المغرب (3 ملايين شخص)[4].

وإلى جانب هذه النسب والأرقام، تتقدّم إلى واجهة الاتصال مع الغرب أعداد الطلاب والدارسين، وحملة الشهادات الجامعية العليا الذين درسوا في الجامعات الغربية وعادوا إلى بلادهم. وللدلالة على ارتفاع أعداد هؤلاء، فإن تونس وحدها لديها عشرة آلاف طالب في الغرب،

---

(1) المصدر نفسه، 21 ـ 5 ـ 2011. انظر أيضاً: **روز اليوسف**، أسبوعية مصرية، 12 ـ 3 ـ 2011.

(2) **الخبر**، يومية سياسية، الجزائر، 18 ـ 7 ـ 2011.

(3) **الحياة**، يومية سياسية، لندن، 19 ـ 3 ـ 2011.

(4) مساط فدوى، **الجالية المغربية داخل الولايات المتحدة**، www.taqrir.org، تقرير واشنطن، 23 ـ 2 ـ 2007.

وهي تعمل سنوياً على معادلة 2400 شهادة نالها طلابها الدارسون في الغرب وخاصة في فرنسا[1]، في حين أن البعثات الطالبية السعودية إلى الولايات المتحدة بلغت 28 ألف طالب في العام 2010 [2]، من أصل 87 ألفاً إلى جامعات في خارج المملكة، وبين الأعوام 2000 و2001، والأعوام 2006 و2007، بلغ عدد الطلبة العرب الملتحقين بالجامعات الأميركية، 23346 طالباً و19855 طالباً على التوالي[3].

نافل القول وفقاً للأرقام الواردة قبل قليل، أن تنعكس الإقامة في الغرب أو الدراسة في جامعاته، أو الاتصال المعرفي أو المهني به، على أنماط التفكير للمقيمين الدائمين أو المؤقتين، وبنسب متفاوتة تخضع لمدى قابلية المتلقي العربي لاستقبال التأثيرات الفكرية والاجتماعية الغربية، وفي ظل سيطرة الاختناق السياسي والاقتصادي والحقوقي على العالم العربي، تغدو قابلية الجيل العربي الجديد للتأثر بالمنظومة الـ«فكرو ـ سياسية» للغرب أكثر انسياباً، وكذلك، حين يعود المهاجرون أو الخريجون الجامعيون إلى بلادهم، يتحولون نُخَباً ذات تأثيرات قوية على بيئاتهم التي غالباً ما تكون فاقدة للأفكار المبتكرة، أو للنماذج التي يمكن من خلالها إحداث النقلة النوعية في تغيير أوضاعها، والنهوض بظروف حياتها وفقاً لمتطلبات العصر، ذلك أن الأنظمة الشمولية لم تترك لبيئاتها المحلية إنتاج آليات تطويرها الطبيعية والداخلية.

---

(1) **الصباح**، يومية سياسية، تونس، 28 ـ 10 ـ 2007.

(2) **الحياة**، يومية سياسية، لندن، 6 ـ 6 ـ 2010.

(3) **تقرير المعرفة العربي**، دار الغرير للطباعة والنشر، دبي، 2009، ص296.

القسم الثاني:

1 ـ جدل الشعوب الخائنة

يعيدُ الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل، أسباب ولادة الفلسفة ونضوج العلم في بلاد الإغريق، وتموضع الاثنين على الشحوب في الشرق بالرغم من أسبقيته الحضارية، يُعيدها إلى وقوف الشرقيين على إعجاز النتائج والإرادة الإلهية، فالمطر، والبرق، والرعد، والمرض، والكوراث الطبيعية، وما يرتبط بتفاصيل الحياة كلها، ليست إلا أفعالاً وتجليات لإرادات الذات العليا. وعلى هذا النحو، أقفل الشرقيون أبواب الأسئلة؛ وبإقفالها، أحجموا عن الإجابات، وأقاموا على عقيدة ترد سراءهم وضراءهم وحياتهم كلها إلى الخالق الأعلى، بينما أمعن الإغريق في المطر فتساءلوا عن أسباب هطوله، وتمعّنوا في المرض فبحثوا عن أسئلة حصوله، وهكذا فعلوا مع ظواهر الطبيعة كافة، فأنتجوا فلسفتهم، وهي أم العلوم وأم التفكير الحديث[1].

لم تتغير «فلسفة الاستبداد» عند كثير من النُّخب في الشرق، والعرب منهم وفيهم، فما فتئوا على نمط تفكيرهم الـ«ما قبل فلسفي» والإغريقي، فكأن تغير الحال وانقلاب الأحوال أبقيا العرب في إطار القصور في الحكم على الأشياء والأفعال والظواهر، وعلى الرغم من أنّ الله أفسح المجال للإنسان في التفكير (الاجتهاد) حتى في الدين والشريعة، إلا أنّ كثيرين أبوا التفكير واستكبروا عنه، وارتضوا أن يماثلوا طريقة تفكير كهنة الحاكم الفرعوني، أو الكلداني، أو الآشوري، حين

---

(1) راسل برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج1، الكويت، 1983، ص23.

كانوا يردون كل حادث وحدث إلى ما وراء الطبيعة والكون ويعطلون عمل العقل.

وليس بعيداً عن مجريات الراهن العربي ووقائع الثورة الكبرى فيه، ثمة من يأخذه العجز عن تفسير أسباب الثورة فتستبد بساطته بتفكيره، فيذهب إلى القول بأن مؤامرة محكمة تحدث في العالم العربي، مؤامرة يحيكها «الإمبرياليون السفلة» الطمّاعون في ثروة الأمة، النّهابون لخيراتها، فلا يزيد على ذلك حرفاً، ويريح نفسه من عناء السؤال، تماماً مثل كهنة بابل وفرعون.

وعلى هذا النحو، تفيضُ عقول بعض النُّخب بتساؤلاتٍ شكلية حول قدرة الجمهور العربي على الثورة بمعزل عن محرّكٍ خارجي، وعن توقيت هذه الثورات، وأسباب اندلاعها في لحظة مفاجئة بعد نوام قاتل عاشه «العوام» الذين ارتضوا، طوال حقبة ما بعد الاستقلالات، عبادة «إلهين»: واحد في السماء وآخر على الأرض، وهنا يُقال:

1 ـ إنّ الذاهبين مذهب التشكيك بقدرة الجمهور على الحركة والفعل، هم على الأغلب من «عبدة» الأحزاب ومن «عبيد» أصنامها، إذ دافع الحركة لديهم لا يخرج عن دائرة انتظار الأمر من «فوق»، أي أن أفعالهم وأفكارهم وأنماط عيشهم ليست ذاتية المصدر، إنما هي تنفيذ فعل وقرار، ليس الفرد فيه أو الجماعة إلا عجلة يحرّكها صاحب الغلبة أو السطوة، ولذلك يلاحظ أن الشكاكين بالحركة الذاتية لثورة الشعوب العربية، هم ممن أفرطوا وتطرّفوا بالاستتباع الحزبي، فجروا نحو تعويم استتباعم على كل ظاهرة، انطلاقاً من إيديولوجيا الاستلحاق المستبدة بهم، والمحولة إياهم إلى طائعين،

يؤمرون فينفذون، ولا يرون غيرهم إلا من خلال مرايا أحوالهم العاكسة لعبودية دواخلهم و«تحتانية» الطبقة التي استخضعوا أنفسهم بالرّكون إليها.

2 ـ تلك صورة أولى عن مذهب الشكاكين بحركة الشعوب، وهي صورة العبد والمأمور والمطيع، الفاقد لحركتي العقل والفعل، وأما الصورة الثانية، فتعكس، انطلاقاً من المبدأ عينه، قناعة احتقارية بالشعوب العربية، أي تحويل النظرة من الذات المحتقَرة إلى نظرة للجماعة المحتقِرة، والأمر سيان بينهما، فطالما أنّ الذات ـ الفرد هنا منعدمة القدرة، فالجماعة هي كذلك على مثالها، كونها إطارها الأكبر، وعلى هذه الحال، ما انفكّ المحتقِرون أنفسهم وجماعاتهم، قبل الثورات العربية وبعدها، عن القول باستحالة إدارة السلطة عن غير طريق الإخضاع، والأخير يستتبع بطبيعة الحال آليات العنف وموجبات البطش، باعتبار الشعوب قطعاناً تحتاج إلى ناظم باطش لسوقها، وما الخارجون دفاعاً عن صدام حسين، وزين العابدين بن علي، وحسني مبارك، ومعمر القذافي، وغيرهم سوى تعبيرٍ صارخٍ عن منظومة فكرية باطنية، تنضبط تحت سقف قاطع بدلالة الفرز الاجتماعي بين النخبة والعامة، أو بين الخواص والعوام، أو بين علّيّة القوم وأسفلهم، وتالياً، بين القلة المتغلِّبة والكثرة المغلوبة، ولا ينمُّ عن هذا الفرز إلا الإصرار على تكريس الفجوة مع «العامة والعوام» وضخ الشك بقيامهم أو قعودهم، فإذا خرجوا عن سياق مطعمهم ومشربهم كوظيفة حيوانية حددتها لهم القلة المتحكّمة، لاستُخرِجت المنظومة الباطنية التي أشير إليها سابقاً إلى العلن، ليُصار إلى رميهم بحقيقة ما تؤمن به

القلة ونخبها تجاهم، وهذا ما فعله معمّر القذافي عندما وصف شعبه بالجرذان والفئران، فنطق بما يؤمن به كل حاكم عربي في سرائره وما يعتقد به منظّروا الاستبداد[1].

3 ـ الصورة الثانية لمذهب الشكّاكين، تنهض على احتقار الشعوب العربية باعتبارها جماعة (جماعات) دونية غير عاقلة، فيما الصورة الثالثة تقوم عند أصحاب هذا المذهب على طرح سؤال إطلاقي من نوعه: «لماذا ثارت الشعوب العربية في هذا التوقيت ودفعة واحدة؟».

مثل هذا السؤال لا يستقيم على راهن ولا على تاريخ، فلا علم السياسة ولا علم الاجتماع بمقدورهما أن يُنتجا تفسيرات تعليلية لاندلاع الثورة الفرنسية، على سبيل المثال في 4 آب من العام 1789م، وليس في العام 1750 أو قبله، وليس في استطاعة مفكّري القرن العشرين كلّه أن يعطوا تفسيراً لأسباب قيام الثورة البلشفية ونجاحها في العام 1917 وليس قبلها بسنوات، وهذا ما ينطبق على الثورة الإسلامية في إيران وخلفيات قيامها في العام 1979 وليس قبل ذلك بعقد. ذلك أن الثورة لا تنطلق قراءتها من عامل توقيتها، بل من كونها فعلاً يُراكم ضرراً لأوسع الفئات الوطنية والشعبية من السلطات القائمة، وبمعنى آخر، فإن الثورة هي حصيلة مراكمة الضرر والمتضررين، فالفئة الواحدة المتضررة لا تصنع ثورة شعبية، ولا فئتان تصنعان ثورة شعبية، فالثورة هي نتاج تضرر

(1) يقول مأمون فندي في مقالة تحت عنوان **«الثورة في مجتمع متخلف»**: ترى ما الذي يمكن أن تنتجه ثورة اليمن بما هو أفضل من نظام علي عبد الله صالح؟ ما هي المنظومة القيمية الجديدة التي يطمح الثوار إلى غرسها في المجتمع والتي تُعتبر أفضل مما هو قائم؟». انظر: **صحيفة الشرق الأوسط**، لندن، 19 ـ 11 ـ 2011.

الفئات المتعددة وأوسعها في الوطن الواحد، ولو أُخذت الثورة المصرية وسابقتها التونسية مثالاً، لوقع النظر على تضرُّر الفلاحين والعُمّال والأطراف والجهات البعيدة عن المركز وضواحي المدن الكبرى، والمثقفين، والأحزاب السياسية، والطبقة الوسطى، وحملة الشهادات الجامعية العاطلين من العمل، والذين اغتربوا حيناً أو أقاموا في أوروبا وفي الولايات المتحدة، وعاشوا أو عايشوا مناخات الحرية، فضلاً عن ارتفاع نسبة التعليم التي أيقظت الوعي بهوية الفرد. ولا شك في أن توحش الدولة الأمنية العربية، أفقد المواطنين أمنهم وأرداه، فالإفراط في الأمن يُسقط الأمن، وعندما سقط الأمن خرج المواطنون من رعبهم وثاروا على سلطانهم وسلطاتهم فوجدوهما أوهن من بيت العنكبوت.

إنّ السؤال عن توقيت الثورات العربية، لا يخرج عن معادلة تعطيل العقل بهدف ترسيخ التخلف وتكريس أنظمة الاستبداد، وهو ما يتقاطع مع نظرية المؤامرة، وكلاهما يدفع باتّجاه البناء في الوهم والمجهول وإفراغ الفعل من علله وأسبابه، وبذلك لا يعرف العرب نهوضاً ولا حراكاً نحو العصر، فمنظّرو الاستبداد حين يذهبون إلى الإطلاق في توصيف الوهم، وإلى الأقصى في استحضار المجهول، إنما يصطنعون عالماً ذهنياً افتراضياً من الكلمات والأفعال والمفاهيم الخاوية، ذات الغرضية الواحدة، التي لا تخرج عن مسعى إبقاء الحاكم العربي فرعوناً مؤلَّهاً فيما هم أنفسهم يؤدون دور كهنة الطاعة ومعبد الاستبداد.

4 ـ إذاً؛ الصورة الثالثة لمذهب الشكاكين محورها القول المجرد، ورصف الكلام، وإفقاد اللغة معناها، وأما الصورة الرابعة فيرتسم داخلها طبول التحذير وأبواقه، من دنس القبلية ورجس الطائفية

والمذهبية، وكل فعل رجيم يتصل بالانفصال والتقسيم جراء الثورات العربية. وذروة المفارقة والدهشة في نصوص «فلاسفة الاستبداد»، تكمن في مغادرتهم الإجابة عن مرواحة الحال والأحوال على كل الصفات المرذولة والمذكورة سابقاً، بعد عقود من الحكم الوطني، التقدمي، النهضوي، في طول الوطن العربي وعرضه؛ أي بعد إثقال جيلين بـ «ثقافة» أهل التطوير والتحديث، ما يعني أن فلاسفة الفرعون لا يفقهون ماذا يقولون، إذ إنّهم يربطون بإصرار بين التخويف من مخاطر التطييف والتّمَذْهُب، وبين فشل تجارب الحكم القائمة، أي أنهم يقررون أن الخطاب القومي يتفكك أمام الولاءات الطائفية والمذهبية ويشهد هزيمته المروعة، والخطاب الوطني يتفسخ أمام الولاءات القبلية والعشائرية ويعيش احتضاره المدوي، ما يعني أن الفشل كان حصاد إيديولوجيات السلطة، وآليات الحكم منذ أن استولى سلاطين الغلبة على الدولة العربية الناشئة، بُعيد انكفاء الاستعمار عن الوطن العربي إثر الحرب العالمية الثانية.

ولا شك في أن القول بتفكك الخطاب القومي الوطني التقدمي، وتفسخه أمام الولاءات الجزئية؛ يحتمل الظن الحسن بحَمَلَةِ الخطاب المذكور، حتى لا يُقال إن «سلاطين التقدمية» كانوا وراء النفخ في اشتعالات القبلية والطائفية لأجل الحفاظ على سلطانهم وطغيانهم.

5 ـ الصورة الرابعة اختصرت مقولة «فلاسفة الاستبداد» الذين يقولون ما لا يفقهون، فيما الصورة الخامسة توجز هوجائية برامج التنمية والتعليم والصحة، التي «فلح» السلاطين في «إنجازها»، وباتت

مقولة متداولة لدى «فلاسفة الاستبداد»، وقاعدة معيار سلبية تُصلب على خشبتها الشعوب العربية؛ حين يقال لها إن سلطان البلاد والعباد بنى المدارس والجامعات، وأنتج غلالاً وفيرة، ووفر العلاج والبلسم، وإذ لا ينفع القول هنا باستحضار لغة الأرقام التنموية والصحية والتعليمية، وكلها منضبطة تحت سقف أبجدية «الأمن القومي» وإيحاءاته وإيماءاته؛ فإن التساؤل يتأتى من راوية تجعل السلطان إلهاً يغدق النعم والأرزاق على عباده (رعاياه)؛ فهو يشفيهم من كل علة وداء (الصحة)، وهو ينعم عليهم الماء والكلأ (التنمية)، وهو يقرئهم الحكمة والكتاب (التعليم)، وحين يرفع سيوفه عنهم يعطيهم الأمن والآمان (الثواب)، وحين يجز رقابهم، كما فعل صدام حسين ونظيره معمر القذافي ومن يماثلهما، فإنه ينزل فيهم العقاب الشديد جراء الكفر به والخروج عن طاعته.

إنه الحاكم ـ الإله في الشرق كما كان منذ حمورابي ورعمسيس، يريده الكهنة الجدد أن يستمر معبوداً تحت مسميات متفاوتة، ولذلك ينسبون إليه المعجزات (الإنجازات)، ويكيلون إلى عبيده تهمة الجحود بفضله ونعمته، ولكن الكهنة هؤلاء يتغافلون عن الإجابة عن سؤال محوره: من صير هذا الحاكم أو ذاك فرعوناً على الإنس والجن؟ أو أميراً على البحر والبر؟ وكذلك يتجاهلون الإجابة عن مصادر مكرمات (إنجازات) الفرعون، وعما إذا كانت خارجة من «بطن» أمه أو من بطن الأرض ـ الوطن، وعما إذا كان له الحق في أن يقطع رقاب الناس إذا بنى صرحاً جامعياً أو شيد مركزاً صحياً بأموال الناس وعلى ترابهم، إلا إذا كان لفرعون هذا الزمان ما كان للفرعون في سالف الأزمان، له الأرض، أعلاها وأسفلها، ظاهرها وباطنها، وما فيها ومن عليها.

6 ـ الصورة الخامسة تلخص مقولة «فلاسفة الاستبداد» حول جحود الشعوب العربية ونكرانهم فضائل الحاكم ـ الإله، في حين أن الصورة السادسة تُظهر خراب المصير في حال خرّ الحاكم صريعاً أو حلّ سجيناً أو بات منفياً، فسؤال ما بعد الحاكم، جوابه كجواب يوم الحشر، إذ ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ﴾، فبعد الحاكم، يوم القيامة، لا ناظم للعباد ولا أمير على البلاد، وربما تنشقّ الأرض بحسب نصوص «فلاسفة الاستبداد» ويبتلع البحر السماء، وعلى هذا النحو والخطاب، تطول ألسنة الفلاسفة ـ العبيد بالدعاء للسلطان ودوام الإقامة على العرش، استئخاراً ليوم القيامة، ولذلك يخرج «فيلسوف» هنا ليخلع على التظاهر فتوى الكفر ويلاقيه «فيلسوف» هناك ليُسقط على التظاهر تهمة الخيانة، وبين الكفر والخيانة، يرقد وعاظ السلاطين الجدد ليسدوا الذرائع للحكم العضوض، وليفلسفوا جبروته، وليؤسلموا طغيانه، وليحللوا منكراته، وليبيحوا مخازيه، ولا فرق بين المنطلقات التبريرية للنصوص «الفلسفية» الاستعبادية، فإذا كان واعظ السلطان له شأن في السياسة فقاعدة «التفلسف» لديه عنوانها «ضرورات المرحلة»[1]، وإذا كان على شيء أو شأو في التدين فقاعدته عنوانها «تزاحم المصالح» استناداً إلى مأثور فقهي يقول: «تزاحم عدد المصالح يُقدُم الأعلى منها»[2]، والأعلى من المصالح وفق هذا المنظور، استمرار الفرعون

(1) في حوار مع مجلة «بروفيل» النمساوية يقول أدونيس: ينبغي إعادة النظر في الديمقراطية التي أتت بالإسلاميين إلى الحكم، مضيفاً: «هتلر وصل إلى السلطة أيضاً عن طريق الانتخابات».
ويختتم أدونيس الحديث بقوله: «إن العالم العربي قد انتهى أمره، غير أن ذلك أفضل من أن تسود فيه الديكتاتوريات الدينية»، www.dw.de/dw/article، 23ـ2ـ2012.

(2) جاء في نص فقهي ـ إفتائي لمجموعة من العلماء السلفيين التي رمت الثورات العربية بالكفر والفتنة، التالي: =

على عرشه إذ لا يقبل في الحكم شريكاً، ولا في الثروة شريكاً، ولا

= نحن، باعتبارنا سلفيين، جزء لا يتجزأ من الواقع الدعوى العالمي؛ نتأثر كما يتأثر غيرنا بما يجري من أحداث حولنا، فنسعى إلى أن نكون دقيقين في تصور واقعنا، وفي أن نتبنى حكماً شرعياً في ما يستجد من نوازل وأحداث، على ضوء أصول العلم، وقواعد الشرع، وتقريرات أئمة العلم من المتقدمين والمتأخرين.

ومن ذلك ما نزل بالمسلمين ـ عامةً ـ وفي بعض بلدانهم ـ خاصةً ـ من حوادث تسارعت وتيرتها، وتفاقمت مظاهرها، فتشعبت فيها الأقوال، وتناقضت فيها المواقف والإطلاقات، وأعني ـ بذلك ـ نازلة (مظاهرات الثوريين) سواء في: تونس، أو مصر، أو ليبيا، أو اليمن، أو البحرين، أو غيرها من بلاد المسلمين؛ فصرنا نرى: من كان بالأمس مانعاً صار ـ اليوم ـ مجوزاً بل وموجباً، ومن كان في بلده مانعاً منها صار في غيره من البلاد آمراً بها، ومن كان مانعاً لها في بلد، صار مجوزاً لها في بلد آخر، وهكذا تنوعت مواقف الشخص الواحد، فكيف لا تتنوع مواقف الجماعات، على اختلاف توجهاتها الشرعية، وتباين انتماءاتها الفكرية، وهذا إنما يدلل على أن الأمر فتنة، فمن علامات الفتن: اشتباه أمرها، وتنوع الأقوال فيها، بما يفضي إلى تغيّر الأقوال، وتبدل الأحكام؛ وهذا علامة على مواقعة المغير للفتنة وتلبسه بها!! ذلك أن علامة القول الحق، هو ما كان قبل وقوع الفتنة، كما قال حذيفة بن اليمان: (مَنَ أحب منكم أن يعلم اصابته الفتنة أم لا؟ فلينظر! فإن كان يرى حراماً ما كان يراه حلالاً، أو يرى حلالاً ما كان يراه حراماً فقد أصابته الفتنة).

فكان لا بد من تسليط الضوء على (مواقف العلماء السلفيين) من (نازلة مظاهرات الثوريين) قبل وقوع الفتنة وشيوع مظاهرها، وذلك لغايات خمس:

الأولى: التعريف بأقوال (العلماء السلفيين) من نازلة (مظاهرات الثوريين) وبيان اتفاق كلمتهم على حكمها ـ قبل شيوع الابتلاء بها ـ؛ لا سيما وأن مثل هذه النوازل لا يتكلم فيها إلا الراسخون في العلم، ممن يدخل في قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء، الآية: 83)

الثانية: إبراز أهم الأصول العلمية، والقواعد الشرعية التي قررها أئمة الدعوة السلفية في الموقف من (ولاة الأمور) ـ المعاصرين ـ، وأن تقريرات لاحقهم متوافقة تماماً مع تأصيلات سابقهم، ومن خالفهم فقد شذّ عنهم ولا عبرة به.

الثالثة: بيان ثابت قول العلماء السلفيين على مواقفهم من (مظاهرات الثوريين) من قبل ومن بعد، وهذا إنما هو مؤشر على عدم تأثير الفتنة فيهم، بخلاف المنتسبين على العلم من الحزبيِّين والثوريِّين والعاطفيِّين، والذين تتغير مواقفهم تبعاً لتغير مصالحهم، وما تميل إليه عواطفهم وأهواؤهم. =

في قول أو فعل أو حركة شريكاً، وحتى في ارتكاب الموبقات.

= الرابعة: تثبيتاً للسلفيين على حقهم، بمعرفة اختيارات كبار علمائهم، وأدلتهم، وتأصيلاتهم، وتقريراتهم، ليكونوا على بينة من أمرهم.
الخامسة: تنبيه الجائرين عن (السبيل) إلى أن ما قرره أهل العلم السلفيّين في ذم (مظاهرات الثوريين) فإنما هم فيه تبع لمن تقدمهم من شيوخ دعوتهم، وأن هذا هو اختيار كبار علمائهم ومشايخهم، لا بعضهم أو آحادهم.
والمتأمل في تقريرات العلماء ـ أدناه ـ يلحظ أنها خلصت إلى التالي:
أولاً: اتفاق جمهور من نقلنا عنهم من علماء الدعوة السلفية الأكابر على المنع من (المظاهرات) و(الثورات)، وأن هذا الحكم لم يختص بالقول به عالم دون سواه ـ منهم ـ، بل لا يكاد يعرف عمن يكافئهم في العلم والفضل أنه قال بخلاف قولهم، بل كما قال الشيخ صالح اللحيدان: (لو لم يكن فيها [في المظاهرات] إلا أهل العلم الشرعي لانتقدها العلماء وقالوا: إن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يقول السمع والطاعة هما المطلوبان وما سواهما يُطلب من الله ـ جل وعلا ـ).
فالعجب بعد ذلك ممن لم يبلغ كعبهم في العلم والفضل من (المشايخ الحزبيين، والخطباء الثوريين، والدعاة السياسيين، والوعاظ المتلونين، والصحفيين الإسلاميين) ومن سار في فلكهم؛ يعرضون عن تقريرات أمثال هؤلاء العلماء، لا إلى نص صحيح، ولا إلى عقل صريح، ولا إلى نظر فصيح، بل عواطف جياشة، وأهواء جامحة، وإلى الله المشتكى!!
ثانياً: إن من أسباب المنع من (المظاهرات) التي جاءت في تقريرات هؤلاء الأعلام:
أ ـ إن المظاهرات أمر حادث، لم يكن معروفاً في عهد النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ، ولا عهد الصحابة، ولا يوجد ما يدل على جوازها كما قرره: (الشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ العباد).
فليس في الإسلام ثورات، كما قرره الشيخ محمد بن صالح العثيمين.
ب ـ إن المظاهرات لا تمت إلى الإسلام بصلة، وليست هي من أعمال المسلمين كما هو صريح أقوال: (اللجنة الدائمة، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ، والشيخ صالح الفوزان، والشيخ عبد العزيز الراجحي).
ج ـ إن مظاهرات من البدع، ولو كانت خيراً لسبقنا إليها الصّحابة، بل إنما هي أعمالُ جاهليةٍ ما أنزل الله بها من سلطان، كما هو صريح قول الشيخ صالح اللحيدان.
فالمظاهرات محرمة في أصلها، فلا تباح وإن أوصلت للمصلحة لأنها في أصلها محرمة، كالتداوي بالمحرم ليُوصل إلى الشفاء، كما قرره الشيخ صالح آل الشيخ. =

والمحرمات لا شريك له، فهو الواحد الوحيد الأوحد المستوحد

= د ـ إنها ليس من طرق الإصلاح التي جاء بها النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ والذي ما ترك طريقاً إلى الخير إلا ووجهنا إليه، ولا سار عليها السلف الصالح، كما قرر ذلك: (الشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين).

هـ ـ إنها على خلاف الطريقة الشرعية التي أمر بها النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وسار عليها أصحابه في نصح الرعية للحاكم، من المكاتبة والنصيحة والدعوة إلى الخير بالطرق الشرعية، التي شرحها أهل العلم، وشرحها أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وأتباعه بإحسان: بالمكاتبة والمشافهة مع الأمر ومع السلطان دون التشهير على المنابر بأنّه فعل كذا وكذا، كما قرر هذا: (هيئة كبار العلماء، والشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ عبد العزيز الراجحي).

و ـ إن المظاهرات من جملة العادات التي تلقاها المسلمون عن الغربيين، كما قرره الشيخ عبد المحسن العباد، والشيخ صالح الفوزان، والشيخ عبد العزيز الراجحي، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ.

وقد أمرنا بمخالفتهم وعدم التشبه بهم، فالمظاهرات من قبيل التشبه المحرم بهم، كما قرره (الشيخ الألباني).

ز ـ إن الخروج للتظاهرات أو المظاهرات وإعلان عدم الرضا أو الرضا وإعلان التأييد أو الرفض لبعض القرارات أو بعض القوانين، يلتقي مع الحكم الذي يقول الحكم للشعب، من الشعب وإلى الشعب؛ كما هو صريح قول الشيخ الألباني.

ح ـ إن تغيير المجتمع في النظام الإسلامي لا يكون بالهتافات وبالصيحات وبالتظاهرات، وإنما يكون ذلك على الصمت وعلى بث العلم بين المسلمين وتربيتهم على هذا الإسلام حتى تؤتي هذه التربية أكلها ولو بعد زمن بعيد، فالوسائل التربوية في الشريعة الإسلامية تختلف كل الاختلاف عن الوسائل التربوية في الدول الكافرة والتي المظاهرات منها، كما هو صريح قول الشيخ الألباني.

إن الحقوق في الإسلام يتوصل إلى تحصيلها بغير طريق المظاهرات؛ كما قرره الشيخ صالح الفوزان.

ط ـ إن المظاهرات من قبيل (السفه والفوضى)، وديننا دين النظام والانضباط ودرء المفاسد، كما قرر هذا الشيخ (عبد المحسن العباد والشيخ الفوزان والشيخ عبد العزيز آل الشيخ).

ي ـ يقع في المظاهرات ـ غالباً ـ الاختلاط المحرم بين الرجال والنساء كما هو صريح قول: (الشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين والشيخ الألباني).

ك ـ إن المظاهرات من أسباب الفتن ومن أسباب الشرور، ومن اسباب الفوضى، =

والمستأحد، له الحسن كله، وفي القبح أيضاً لا يستسيغ شريكاً، بل

= وظلم الناس لبعضهم لبعض الآخر، والتعدي على الأعراض والأنفس والأموال بغير حقّ وأن أول مظاهرة في الإسلام قتل فيها عثمان بن عفان، عندما حاصره المحاصرون كما قرر هذا: (اللجنة الدائمة والشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين والشيخ الفوزان والشيخ صالح اللحيدان).

ل ـ إن المظاهرات تسبب الفرقة بين المسلمين، والفتنة بين الحكام والمحكومين، كما قرر هذا: (هيئة كبار العلماء والشيخ صالح بن غصون).

م ـ إن أسلوب المظاهرات يحقق ـ غالباً ـ نقيض مقصوده، فهو يلحق أكبر الأذى بالراغبين في الإصلاح من خلال هذه الوسيلة، ويدفع الرؤساء والكبار على معاداتها ومضادتها بكل ممكن، فهم يريدون الخير بهذا الأسلوب كما قرر هذا: (الشيخ ابن باز، والشيخ اللحيدان).

ن ـ إن التجارب أثبتت أن المظاهرات مضرتها أعظم ـ غالباً ـ، وإذا نفعت مرة ضرت مرة أخرى أكثر مما نفعت في الأولى كما قرر هذا (الشيخ ابن عثيمين والشيخ الألباني، والشيخ الفوزان والشيخ عبد العزيز الراجحي والشيخ اللحيدان).

وإن مآل المظاهرات ـ ولو بدأت سلمية ـ فإنها تنتهي إلى التخريب كما هو قول الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

ع ـ لا بدّ أن ثمة أصابع خفيّة داخلية أو خارجية تحاول بثّ مثل هذه المظاهرات كما هو صريح قول الشيخ ابن عثيمين.

ثالثاً: إن المظاهرات كلها شر سواء أذن فيها الحاكم أو لم يأذن كما قرر ذلك: (الشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين).

رابعاً: إن حكم المظاهرات المتقدم أعلاه في المنع منها إنما هو عام شامل لكافة بلاد المسلمين، وليس خاصاً ببلد دونما سواه، ففتاواهم كانت عامة بالمنع منها.

وما كان خاصاً منها ببعض بلاد المسلمين، فكذلك تناولها حكمهم العام، كما استدل أعضاء (هيئة كبار العلماء) على منع المظاهرات في (المملكة العربية السعودية) بقولهم: (فإن الإصلاح والنصيحة فيها لا تكون بالمظاهرات والوسائل والأساليب التي تثير الفتن وتفر الجماعة، وهذا ما قرره علماء هذه البلاد قديماً وحديثاً من تحريمها، والتحذير منها).

وكما استدل (الشيخ ابن عثيمين والشيخ العباد والشيخ صالح اللحيدان) ببعض الأسباب المتقدمة أعلاه للحكم بمنع المظاهرات في كل من (الجزائر ومصر وليبيا).

خامساً: ذكّر بعض أكابر العلماء السلفيين بلزوم السمع والطاعة للسلطان القائم ـ ما لم يكفر ـ وإن لم يرفع الضرر عن الناس، بدل التظاهر عليه، وشق عصا الطاعة، =

هو يستفرد بقول الشاعر العربي عمرو بن كلثوم:

ألا لا يـجـهـلـن أحـد عـلـيـنـا

فـنـجـهـل فـوق جـهـل الـجـاهـلـيـنـا

7 ـ الصورة السادسة تستعيد خطاب وعاظ السلاطين وفتاواهم في التاريخ العربي والمراوحة على الحال والأحوال، إذ لكل حاكم وعاظه الذين يفتون بعدم الخروج عليه، وأما الصورة الأخيرة فإنها تستقدم نموذج كوريا الشمالية في السلطة والحكم؛ ذلك أن الفتى الشيوعي كيم جونغ أون (28 عاماً) يمثل الجيل الثالث من السلالة الشيوعية الحاكمة بعد والده كيم جونغ إيل وجده كيم إيل سونغ، وكل ذلك يحدث تحت ظلال غابة من الأنياب النووية التي يتسلح بها رأس النظام الشيوعي دفاعاً عن عرشه واستعباداً لأربعة وعشرين مليون نسمة. وهذه هي الآلية النووية أو الكيميائية نفسها التي كان ينتهجها صدام حسين (حتى العام 1998) ومعمر القذافي (حتى العام 2007) وغيرهما، وذلك للتمهيد لتوريث الأبناء (الجيل الثاني) تحت حراب البطش النووي، الذي شكل خارطة طريق لكل منهما. ولو اكتملت عملية بناء الدرع النووية، لغدا عدي أو قصي بن صدام أو سيف بن القذافي أو أترابهما في «الأقطار الشقيقة» أرباباً يُعبدون، تشرق الشمس في ذكرى ميلادهم على غير توقيتها

= كا هو صنيع: (الشيخ عبد العزيز آل الشيخ والشيخ صالح الفوزان والشيخ صالح اللحيدان).

سادساً: عدّ بعض أهل العلم السلفيين أن الخروج في المظاهرات على ولي الأمر ـ ما لم يكفر ـ من قبيل الخروج على ولي الأمر، كما قرره الشيخ عبد العزيز الراجحي.

انظر: www.kulalsalafiyeen

كما هي الحال في كوريا الشمالية، أو تحوم الغربان حول تمثال كيم إيل سونغ، نائحة ملتاعة نادبة، لتبلغه وفاة وريثه[1] كيم جونغ إيل في التاسع عشر من كانون الأول/ ديسمبر 2011، وحيث سبق الألوف من الكوريين الشماليين إلى معسكرات الاعتقال لأنهم لم يُظهروا ذروة لوعتهم على رحيل «الحاكم السماوي»[2].

ما يمكن أن يقال، خلاصةً، إن العالم العربي إما أن يتغير الآن وإما لن يتغير أبداً، إما أن يسقط الفرعون من علياء قداسته وجبروته ويغدو بشراً سوياً، وإما يبقى مناطحاً السماءَ وإلهاً بغياً، وإذ ينحو الآن «فلاسفة الاستبداد» نحو تخوين حراك الشعوب العربية والمراوحة على إنكار حقها في الحرية والمساواة واختيار الحاكم، فإنهم يفلسفون لعقيدة الفوارق بين طبقة الحاكم وهي العليا وطبقة الشعوب وهي الدنيا، وهذه هي عقيدة إبليس الذي تبجح احتقاراً لآدم (ع) قائلاً لله تعالى: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾[3] . . . فكان من المستكبرين. . .

2 ـ جدل التسلط والقبر

حين سئل الفيلسوف الصيني موتزو (390 ـ 480 ق.م) عن

---

(1) وكالة الأنباء المركزية في كوريا الشمالية، News from Korean central News AGENCY OF DPRK، 9 ـ 1 ـ 2012.
ـ للمزيد انظر:
أ: فهمي هويدي في «**كرامات كورية**»، «**الشروق**»، يومية، القاهرة، 12 ـ 1 ـ 2012.
ب: **أخبار الخليج**، يومية، البحرين، 4 ـ 1 ـ 2012.

(2) **المصري اليوم**، يومية، القاهرة؛ **السفير** بيروت يومية؛ **الرياض**، يومية، 14 ـ 1 ـ 2012.

(3) سورة الأعراف: الآية 7.

مواصفات الحاكم وآليات حكمه في الصين القديمة، قال: إن الحاكم إذا أراد نكاح امرأة اختار أجمل النساء وأرفعهن نسباً وحسباً، ولا يأخذه سبيل إلى رابط القربى، وفي حال اعتل الحاكم وأقعده مرض أو أجلسه داء، استجلب أمهر الأطباء وأكثرهم كفاءة، ولا يعقد صلة قرابة بين الطبيب والسلالة الحاكمة، وحين يروم طيبة مأكل وزينة ملبس لا تأخذه غفلة إلى الأقرباء والمقربين دماً وأبناء عمومة وأخوال، بل يثقله البحث عن المهرة، وكذلك حاله مع قصوره ومنازله، حيث المعماري المصطفى والمختار، قد يكون من أبعد الأبعدين، ولكن حين يهم الحاكم بالتوزير يلتفت إلى «بطن أمه» فيولي أشقاءه، أو يهرول نحو بطون عماته وخالاته وأصلاب أعمامه ليسلط أقرباءه على مقامات السلطة، ولا يعني ذلك سوى أن الدولة في ذيل اهتمامات الحاكم، ولو أراد لها خيراً كما أراد لنفسه لاصطفى الأمهر والأكفأ من الناس لوزارته ودولته، كما فعل مع أحوال شخصه وملذاته وانفعالاته [1].

هذا النص للفيلسوف الصيني القديم، ربما اختزنته ذاكرة الزمن ليساجل فيه «فلاسفة الاستعباد» العرب المتخندقين دفاعاً عن «سلطان غَشُوم درءاً لفتنة تدوم»، وحيث ديمومة مواصفات الحاكم العربي لم تأخذها سِنَةٌ ولا نوم منذ ألفين وخمسمائة عام، إذ سلطة الغلبة لما يُسمى «ابن السماء» (التوصيف الصيني القديم للحاكم ـ الملك ـ الإله) ما فتئت تجتر آلياتها نفسها، حيث الحاكم هو رجل سلطة وليس رجل دولة، أو

(1) كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس، إلى ماو تسي تونغ**، ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة العام 1998، ج5، ص70 ـ 71.

للمزيد انظر: خو جاو وو ـ بو جين جي ـ تانغ يو يوان ـ صون كاي تاي، **تاريخ تطور الفكر الصيني**، ترجمة: عبد العزيزي حمدي عبد العزيز، إشراف: جابر عصفور المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، طبعة العام 2004، ص71.

رأس النظام وليس رئيس دولة، ولذلك تخرج الدولة من دائرة تفكيره واهتمامه، ولهذه العلّة لم تتشكل «الدولة الوطنية» في أي قطر عربي، بل انبسطت الممارسة السياسية، عربياً، على بناء أنظمة فئوية أو سلطات فئوية استلهمت مقولة معاوية بن أبي سفيان في السلطة والحكم حينما قال: «إنما قاتلتكم لأتأمر عليكم وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون»[1].

هي السلطة إذاً. . . من عند الله، وقد اصطفى الله، بحسب النص السفياني، معاوية للسلطة والحكم والتسلط، وهذا هو لسان السلطان العربي في هذا الزمان، ولسان حاله يقول «أتأمر عليكم وأنتم لي كارهون»، وحين تشرئب رؤوس الكارهين قليلاً، يستحضر الجند، بيضَ الهند، وهي السيوف المستوردة من بلاد الهند والسند كما كان يحلو لعنترة العبسي نعتها، فيمعنون في قطف الرؤوس التي أينعت كما ذهب الحجاج بن يوسف في خطبته الشهيرة. وأما «فلاسفة الاستعباد»[2] في

---

(1) محمد بن منيع الزهري ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، ج، ص 20 ـ 21.
للمزيد انظر:
أ: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، تعليق سعيد اللحام، دار المعرفة، بيروت، طبعة العام 1989، ج7، ص252.
ب: ابن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مكتبة هجر القاهرة، 1997، ج8.

(2) يدافع جابر عصفور عن توليه وزارة الثقافة في أواخر عهد الرئيس المصري المخلوع حسني مبارك بالقول «لدي مبرراتي، كان هدفي الوحيد هو الحفاظ على المتاحف والآثار وتأمين المتاحف والمسارح». انظر: **الجمهورية**، يومية، القاهرة، 3 ـ 5 ـ 2012.
ويقول محمد السنعوسي وزير الإعلام الكويتي الأسبق: «إن الثورات العربية حديث خرافة والشعوب العربية غير مؤهلة للديموقراطية». انظر **صحيفة النهار**، الكويت، 11 آذار/ مارس، 2012. =

الزمن العربي الرديء، فيستحضرون ما قاله المتنبي في كافور الإخشيدي:

لا تشتري العبد إلا والعصا معه

إن العبيد لأنجاس مناكيد

والعبيد في النص السفياني ـ الفلسفي ـ الاستعبادي، هم الجمهور ـ المجتمع ـ الشعب، يساقون بالعصا ـ السيف ـ البندقية ـ المدفع، وإذا لزم الأمر بالطائرات المقاتلة (نموذج معمر القذافي) أو بالسلاح الكيماوي (نموذج صدام حسين)، وإلى جانب أدوات القتل والإخضاع، يجترح «فلاسفة الاستبعاد»، أضحوكات فكرو ـ سياسية و«أهبولات» اقتصادية

= ويؤكد عبد الغفار شكر، عضو المكتب السياسي لحزب التجمع الوطني التقدمي اليساري في مصر، أن الأمين العام للحزب، رفعت السعيد، كان ممالئاً لسلطة الرئيس مبارك، وكان يدعو إلى تخفيض أسقف معارضة حزب التجمع للحكم بطرحه شعار «السقف المنخفضة» و«التناقض المتداخل». انظر: **اليوم السابع**، يومية، القاهرة، 1 ـ 3 ـ 2011. كما يمكن ملاحظة تأييد رفعت السعيد للواء عمر سليمان لرئاسة مصر. «المصري اليوم»، يومية، 6 ـ 4 ـ 2012.

ولم يخرج الأمين العام لجبهة التحرير الوطني في الجزائر عبد العزيز بلخادم عن السياق ذاته، فوصف الثورات العربية بـ «الأحداث التي ربما لا يعلم من يقومون بها بنتائجها». وأكد بلخادم في مداخلة أمام منتدى نظمه حزبه حول «التأثيرات الجيو ـ ستراتيجية على الأنظمة العربية» أن المطالبة بالديمقراطية أمر محمود، لكنه اعتبر ما يجري في البلدان العربية «ليس ثورات»، بل أحداث «يقوم بها أناس مجهولون، عبر وسائل افتراضية إلكترونية اجتماعية، لأغراض ربما يجهلونها»، واصفاً الوضع في مصر بأنه لا يعبر عن نجاح الديمقراطية، لأن البلد تحول إلى حكم «العسكر»، معتبراً الوضع في تونس منفلتاً أمنياً. انظر: **الشروق اليومي**، يومية، الجزائر، 13 ـ 4 ـ 2011.

انظر تحذير الفريق ضاحي خلفان قائد شرطة دبي من تحويل الأنظمة السياسية في مجلس التعاون إلى ملكيات دستورية في العام 2016 بفعل الثورات العربية. **القبس**، يومية، الكويت، 25 ـ 3 ـ 2012.

حين ترتفع حناجرهم بالقول: إن الثورات الشعبية العربية يمتطيها تضليل الغرب الإمبريالي الهادف إلى إشاعة نماذجه السياسية والاقتصادية في «أمتنا العظيمة»، بحيث يصار إلى تنميط العرب العاربة والعرب المستعربة وفق مشيئة الاستعمار الجديد، وهنا بيت القصيد الأول وفيه نقاشات:

1 ـ يشتري «فلاسفة الاستبعاد» ثلاجتهم وهواتفهم المحمولة من الغرب، ويقتنون سياراتهم الفارهة المصنعة في المنظومة الإمبريالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة، ويتعطرون بما تنتجه باريس، ويتفاخرون بأحذيتهم الإيطالية، ويرتدون البذلات المستوردة من عواصم الشر والشيطان في أوروبا، ويسافرون في طائرات أنتجتها شركات «ما فوق رأسمالية». والخلاصة، إنّ الغرب يقبع في تفاصيل الحياة اليومية لـ «فلاسفة الاستبعاد»[1]، وحين يصل الأمر إلى الديموقراطية، يغدو

---

(1) استناداً إلى تقرير الأمم المتحدة الصادر في مطلع العام 2012: إن العالم العربي يستورد 70٪ من حاجياته الغذائية. **الشروق**، يومية، القاهرة. **الانتقاد**، يومية إلكترونية، بيروت. **القدس العربي**، يومية، لندن، 12 ـ 3 ـ 2012.

وكشفت دراسة أعدها الاتحاد العربي للصناعات الغذائية، أن العالم العربي يستورد حوالي 40 مليون طن سنوياً من القمح وذلك من أصل 120 مليون طناً هو حجم التجارة العالمية لهذه السلعة الغذائية، أي بنسبة تبلغ 35٪ من تجارة القمح العالمية. انظر: **الأهرام**، يومية، القاهرة، 14 ـ 2 ـ 2011.

وأفاد تقرير مجلس الوحدة الاقتصادية والاجتماعية العربية في العام 2007 أن ضعف حجم التجارة البينية بين الدول العربية والذي يقدر بنحو 8٪ يمثل أكبر التحديات التي تواجه الاقتصاديات العربية، وأوضح التقرير أن الدول العربية تستورد 50٪ من الحبوب وثلثي الاحتياجات من الزيوت والعدس والفول وغيرها، وقال التقرير إن الناتج العربي الإجمالي بلغ 733 مليار دولار خلال العام 2006، بما يمثل 2,2٪ فقط من الناتج العالمي والبالغ نحو 32 تريليون دولار. انظر: «**٢٦ سبتمبر**»، أسبوعية، صنعاء، 24 ـ 2 ـ 2007.

الحديث عنها أو الهمس بها، مؤامرة تقتضي تجييش الجيوش ضدها وتجنيد الجحافل لإسقاطها!!.

2 ـ تقوم النظم السياسية العربية على بنى دعوية حين تقارب المؤسسات عملية توزيع السلطة، فثمة رئيس ـ أمير ـ ملك، تعاونه حكومة ووزراء، وفي معظم مشهد النظم العربي، مجلس تشريعي وسلطة قضائية، وكذلك عمليات انتخابية واستفتاءات، والمفارقة في هذا الاستدعاء لبنى النظم في العالم العربي، أن «فلاسفة الاستعباد» لا يعترضون على مصدرها الغربي ـ الاستعماري، ولا يعتبرونها غزواً وزحفاً مشبوهاً، أي أنهم غربيون في تبريرهم لشكلانية النظم التي يتفلسفون دفاعاً عنها، أما حين تثور الشعوب العربية مطالبة بتفعيل هذه الأطر وتحويلها إلى مؤسسات فعلية منفصلة في ما بينها، يستلّ «فلاسفة الاستعباد» نص المؤامرة، ويحركونه ميمنة وميسرة وباتجاه كل قطر عربي تحركت ملايين بشره وناسه هاتفةً بكسر سلطة الشخص ـ الإله، وقائلة بولاية الناس على أنفسهم، وباستحالة أن يكون «الشخص» وحده بطلاً ـ مقداماً ـ وطنياً ـ شريفاً، فيما الوطن بـ«قضه وقضيضه» تحت مقصلة الاتهام، وفي دائرة شبهة الولاء لحاله ونفسه، والمثير في نص «فلاسفة الاستعباد» أنهم يمجدون ويقدسون النظام السياسي الغربية بنموذجه الفاشي ـ النازي ـ الستاليني الذي استلهمه السلاطين العرب، ويؤبلسون ويلعنون الديموقراطية الغربية، فالفاشية ونظيراتها طاهرة مطهرة، والديمقراطية مؤامرة ورجس من أعمال الشيطان[1]!!.

---

(1) انظر: اتهام رئيس الوزراء الجزائري أحمد أبو يحيى الثورات العربية بالعمالة للخارج. **الشرق الأوسط**، يومية، لندن، 6 ـ 1 ـ 2012.
=

3 ـ أكثر ما يهذي به «فلاسفة الاستعباد» مقوله التوازي بين الثورة العربية الراهنة ومؤامرة النهب الاقتصادي الغربي، بل إن الأولى صنيعة الثانية وفق التمنطق ذاته، وهذه البلاهة (من دون اعتذار ومن دون تواضع) تتعامى عن كون الغرب مثلاً يضبط سقف إنتاج النفط في «وطننا العربي الكبير»، ويحدد أسعاره، ويبوصل طرق صادراته[1]، وأما عائدات النفط وفق الأمر المعلوم والمعروف،

= للمزيد:

ـ عبد الصمد بلكبير (باحث مغربي اسلامي)، الربيع العربي مؤامرة خارجية لاستبدال التحالفات، «**إيلاف**»، يومية إلكترونية، 5 ـ 1 ـ 2012.

ـ محمود مهني (نائب رئيس جامعة الأزهر الشريف سابقاً)، الربيع العربي مؤامرة، «**اليوم السابع**»، القاهرة، 3 ـ 5 ـ 2012.

ـ أحمد الصوفي (أكاديمي يمني)، الربيع اليمني أقل من ثورة.. وأخطر من مؤامرة، «**26 سبتمبر**»، صنعاء، 29 ـ 12 ـ 2011.

ـ محمد أحمد الحاج (أمين عام حزب الوسط الأردني)، اسرائيل أكبر المستفيدين من ثورات الربيع العربي، «**قدس برس**»، 28 ـ 4 ـ 2012.

ـ ممدوح طه (كاتب مصري)، تهديدات كيسنجر تفتح ملفات المؤامرة، «**البيان**»، يومية، دبي، 24 ـ 2 ـ 2012.

ـ الشيخ يوسف البدري (داعية مصري)، ثورة 25 يناير والربيع العربي صناعة أميركية، «**الأنباء**»، يومية، الكويت، 15 ـ 1 ـ 2012.

ـ البطريرك بشارة الراعي (لبنان): أخشى أن تمهد هذه الانتفاضات الطريق أمام المتشددين للوصول إلى السلطة وبالتالي نشوء أنظمة حكم أكثر تشدداً. **رويترز**، 2 ـ 11 ـ 2011.

(1) وفقاً لإحصائيات العام 2010، أي قبل اندلاع الثورة الليبية، كانت أوروبا تستحوذ على 85 ٪ من صادرات النفط الليبي، وكانت إيطاليا تحتل المركز الأول بنسبة 32 ٪، وألمانيا 14٪، وفرنسا 10 ٪، وأما الولايات المتحدة فكانت تستورد 5 ٪ من النفط الليبي. «**الشرق الأوسط**»، يومية، 24 ـ 2 ـ 2011.

وفي العراق، وقبل سقوط الرئيس صدام حسين في العام 2003، وخلال الأشهر الـ 11 الأولى من عام 2002 كانت الولايات المتحدة تستورد 449,000 برميل نفط يومياً في المتوسط من العراق. وفي يناير/ كانون الثاني 2003 كانت الولايات المتحدة تستورد =

فتذهب إلى مصارف الغرب وبيوتاته المالية طيّعة مطواعة، وبرضى السلاطين والخلفاء العرب، أي أن الغرب يحصل علناً على ثروة «الأمة الخالدة»، فلا تعوزه ثورات ولا مؤامرات حتى تأخذ يساره من يمينه.

ذاك هو بيت القصيد الأول، وأما بيت القصيد الثاني فيتعلق بوعاظ السلاطين الذي يفتون بحرمة الثورة الشعبية درءاً للفتنة أو بحرمة الخروج على أولي الأمر (وما أدرى وعاظ السلاطين بأولي الأمر). وهنا توجد نقاشات أيضاً:

1 ـ في المتعارف الديني والمأثورة الفقهي الإسلامي (الملل والنحل الإسلامية كافة) أن التكليف الشرعي للذكور تتراوح فئته العمرية بين 13 ـ 15 عاماً، (أما للإناث فقد اختلف القوم، فقيل من السنة التاسعة وقيل أبعد من ذلك بسنتين أو ثلاث). والتكليف الشرعي بمعناه العملي، وقوف المرء على مسؤولية أفعاله، وخضوعه للمساءلة والمحاسبة أمام رب العاليمن في يوم الحشر والقيامة، ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾[1]، وبما يعني أنه حين يبلغ الإنسان سن التكليف الشرعي يغدو مخيراً في تحديد موقعه في العالم الآخر، أي أنه حر في اختيار أفعاله وأعماله وسلوكياته التي يتأسس عليها الخلود في الجنة أو الجحيم، ومثل هذه الحرية التي

= يومياً 1,2 مليون برميل من النفط العراقي (ارتفاعاً من 910,000 برميل يومياً في ديسمبر/ كانون الثاني 2002، 515,000 برميل يومياً في نوفمبر/ تشرين الثاني)، بينما كان العراق يصدر 430,000 برميل يومياً إلى أوروبا. **الشرق الأوسط**، يومية، 19 ـ 4 ـ 2003.

(1) سورة القارعة: الآيات 6 ـ 10.

منحها الله تعالى للإنسان في اختيار آخرته، يأتي «وعاظ السلاطين» لينزعوها عنهم في أمر دنيوي يتمثل في اختيار الحاكم، وبمعنى آخر، فإن سن التكليف ـ المسؤولية ـ الرشد ـ النضج، الممنوح للبشر إلهياً، تجاه أمر أخروي خلودي خطير، مسلوب المفاعيل من قبل وعاظ السلاطين دنيوياً، أي أنهم يصادرون من البشر حقاً (الحرية) منحهم الله إياه، إذ يُسقطون حق الشعوب في الاختيار، فلا سن رشد سياسياً لديهم، (التكليف الشرعي).

2 ـ الشطر الأول من بيت القصيد الثاني إذاً، يوجز «وعظية السلب» القائمة على مصادرة مسؤولية الشعوب واختياراته الحرة الممنوحة من رب العالمين، وأما الشطر الآخر فيرتبط بالشورى، وفي القرآن الكريم نقرأ التالي:

أ ـ ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1]

ب ـ ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[2]

مبتدأُ الكلام في هذا الجانب، ينهض على ملاحظة الفظاظة وغلاظة القلب المسوغتين لانفضاض الناس عن النبي محمد (ص) لو نحا نحوها، وهو ما يشكل مبرراً كافياً لانفضاض الناس عن الحاكم العربي والخروج عليه، وهذه هي حال الثورات العربية، إذ استجمع سلاطين العرب، ما استطاعوا إليه سبيلاً من فظ وغليظ، وشدة وقسوة،

---

(1) سورة الشورى: الآية 38.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

واستكبروا عن الرحمة، وأنكروا الغفران لشعوبهم، وأخذتهم العزة بالإثم، ونهبوا وسلبوا، وقتلوا وصلبوا، وحين التفتوا إلى السماء، قرروا منافسة الخالق في حضوره في المكان والزمان، فتصنموا، وراحوا يزرعون صورهم وتماثيلهم في كل حدب وصوب، وإذ عجزوا عن التقاط الزمان، لجأوا إلى التوريث، لتبقى أسماؤهم خالدة مخلدة، يتناقلها ويتداولها ويتناولها الناس كما يفعلون مع الله حيث تجري أسماؤه على ألسنة عباده في كل مكان وزمان.

وصفوة القول هنا، إن الشورى سمة أهل الإيمان والتقوى، وقد تموضع ذكرها، كما جاء في السورة الخاصة بها، بين الاستجابة لرب العالمين وإقامة الصلاة والإنفاق في سبيل الله، ما يعني وجوبيتها ولزوميتها تماماً كالصلاة وسائر العبادات الكبرى في الإسلام، وليس إسقاطها سوى ضرب من ضروب التمرد على الله، والذي ينتج (التمرد) الطاغوت بتوصيفاته القرآنية المعروفة، وتالياً، الاضطراب في الاجتماع البشري، وتلك هي قواعد التاريخ الإنساني ومعادلاته، أي الطاغوت يقابله الاضطراب فالثورة، وهذا ما يفعله عرب القرن الواحد والعشرين حين يثورون على طواغيتهم الذي تجاوزوا حد الحق إلى الباطل، وحد العدل إلى الظلم، وحد الشورى إلى الاستبداد، وحد الأنسنة إلى التأله، ومع ذلك يتحدث وعاظ السلاطين للمقتولين، والمظلومين، والمجلودين، والمسجونين، والمنهوبين، والجوعى، وأصحاب الصرخة واللوعة عن «تزاحم المصالح»، الذي يعني في السياسات العربية دوام عرش الطاغوت، وورثة ورثة الطاغوت.

في ختام القول، قد يكون من الصواب الطَّرقُ على آذان وعاظ السلاطين بحديث نبوي شريف كان يردده خاتم النبيين (ص) مراراً

وتكراراً: «أشيروني أيها الناس»، وقد يكون مفيداً الطَّرق على الآذان نفسها بنص قرآني يختزن عظمة الملكة بلقيس التي لم يأخذها ركوب الرأي والقطع في قرار وأمر، إذ أفلحت حين قالت ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾[1]، والمفارقة أن وعاز السلاطين في هذا الزمان يحرفون الكلم عن مواضعه ويقلبون موازينه ومضامينه حين يركبون رأيهم ويقطعون أمرهم... وحيال من؟ حيال الولاء لسلاطين الجور والفساد الذين قال فيهم العالمين ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[2]، وهذه الآية الكريمة تبدو انطباقاً وصفياً مدهشاً لحال العرب وسلاطين العرب في هذه الأيام. مع ذلك يغفو وعاظ السلاطين على ضمائرهم ودينهم، فلا يعقلون ولا يتفكرون!!

3 ـ جدل التقسيم والتفتيت

من ضمن موروثات الحكمة المنسوبة للفيلسوف الصيني كونفوشيوس (479 ـ 551 ق.م) قوله: إنه لو غدا حاكماً أو سلطاناً، لعمل على إعادة كل مسمى إلى اسمه الحقيقي؛ فإذا لم تقع الأسماء على مسمياتها وقع الخلط في اللغة، وإذا وقع الخلط في اللغة لا ينفذ شيء من النظام العام[3].

---

(1) سورة النمل: الآية 32.

(2) سورة النمل: الآية 34.

(3) هالة أبو الفتوح أحمد، **فلسفة الأخلاق والسياسية**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة العام 2000، ص162 ـ 163.

للمزيد انظر: **تاريخ تطور الفكر الصيني**، مصدر سابق ص53.

وعلى طريق الحكمة نفسها، سار الفيلسوف الإغريقي سقراط (399 ـ 469 ق.م)؛ إذ ادرك أن أول الفساد هو التلاعب بالألفاظ والمعاني، فذهب إلى التحديد والدقة، ونهضت منظومته الفلسفية على مراكمة الأسئلة: ما الفضيلة؟ ما الأخلاق؟ ما العدل؟...

وبعد ألفين وخمسمائة عام، تبدو خلاصات هذين الفيلسوفين مصوبة نحو عرب العارية والمستعربة الذين يستفيضون بمفردات اللغة ومرادفاتها ويكثرون من رصف المعاني الواسعة والشاسعة للمفردة الواحدة حتى يغرق معناها في لجة الضياع، وهذا ما كان لاحظه أبو الريحان البيروني (973 ـ 1048م) في كتابه «**تحقيق ما للهند من مقولةٍ مقبولةٍ في العقل أو مرذولة**»؛ إذ يقول عن اللغة السنسكريتية: «إنها تشابه اللغة العربية، يُسمى الشيء الواحد فيها بأسامٍ عدّة مقتضبة ومشتقة، وبوقوع الاسم الواحد على مسميات عدة لا يفرق بينها إلا ذو فطنة لموضع الكلام وقياس المعنى إلى الوراء والأمام، ويفتخرون بذلك افتخار غيرهم به، من حيث هو في الحقيقة عيب في اللغة»[1].

ووفق معادلة ضياع المعنى حين يقع الخلط في اللغة، لا يستقر فهم ولا مفهوم، ولا قول أو مقولة أو منطق، وبما أن اللغة مركب أساس للعقل البشري كما يذهب نعوم تشومسكي[2]، يغدو البحث في كيفية إطلاق العقل الإيديولوجي للنظريات السياسية في ظل اختلاط المسميات

(1) أبو الريحان البيروني، في **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، وزارة المعارف الهندية، حيدر أباد، طبعة العام 1958، ص14.

(2) انظر: الحوار الذي أجرته ليليان آر بوتنام مع نعوم تشومسكي ونشرته صحيفة «**الوسط**» البحرينية بتاريخ 5 ـ 2 ـ 2004.

والمعاني، أمراً مثيراً للجدل، خصوصاً إذا كانت العقلية الإيديولوجية ذات منبت عربي، لا تعير للمألوف شأناً، ولا للحقائق وزناً إلا إذا توافقت أغانيها مع لياليها، وتمضي نحو اختراع لغة مأزومة لتمعن في تصديع الواقع، غير آبهة بصنيعها المفارق لمعاني الأشياء والحقائق والوقائع، ولعل أكثر المفردات التائهة في فضاء ضياع المعنى والأكثر رواجاً خلال هذه المرحلة، مفردتا التفتيت الطائفي والمذهبي لـ «الأمة العربية» والتقسيم الجغرافي، باعتبارهما من مواليد الثورات العربية على ما يقول الإيديولوجيون الواقفون أمام إرباك عاجز عن قراءة أسباب الحراك الشعبي العربي وشروط انفجار جدران الخوف بعد عقود من البطش والطغيان.

وفي حال انعطف الكلام عن إطار الخلط في اللغة واختلاط المعنى، نحو الراهن السياسي وفيضانه الإيديولوجي القائل بـ «مؤامرة» التقسيم والتفتيت[1]، قد يكون من المفيد ابتداءً، استدعاء المقولة

---

(1) تظلل الحكام العرب المخلوعون تحت فيء خطاب سياسي واحد عنوانه التحذير من المؤامرة والتقسيم.

وعليه يقول الرئيس اليمني المخلوع علي عبد الله صالح عن الثوار اليمنيِّين: «هؤلاء متأبطين شراً بالوطن اليمني ويريدون تجزيئه وأنا أحذر من التجزئة، لن يقدروا يحكموا حتى أسبوعاً واحداً وأجزم بذلك.. وأن اليمن سيتقسم وسيتشطر أكثر مما كان عليه من شطرين إلى أربعة أشطار. هؤلاء راكبون موجة وحماقة وأقول موجة حماقة..».
«الجمهورية»، يومية، صنعاء، 28 ـ 2 ـ 2011.

للمزيد حول حديث الرئيس المخلوع علي عبد الله صالح:

الثورة، يومية، صنعاء، 1 ـ 3 ـ 2011.

المصدر نفسه، 27 ـ 2 ـ 2011.

وأما الرئيس التونسي المخلوع زين العابدين بن علي، فقد نقل عنه محاميه اللبناني أكرم عازوري أنه «لم يغادر تونس هرباً بل نتيجة خدعة لم تكن سوى الفصل الأول من =

الشهيرة للمفكر الجزائري مالك بن نبي والمتمحورة حول قابلية الشعوب العربية للاستعمار[1]، استحضار هذه المقولة غرضه البحث في قدرة «الآخر» على تفتيت «الأمة الواحدة» أو اختراقها، ما لم تتوافر له المرتكزات التفتيتية من داخل «الأمة» نفسها، وتالياً، من داخل الكيان القطري ذاته، ولو سُلم باستراتيجية التفتيت الغربية لأقطار العالم العربي، لوجب القول أولاً وثانياً وثالثاً، إن هذه الأقطار ذات قابلية للانشطار من الداخل، بفعل عدم تجانس مكوناتها الأهلية واحتراب أحزابها، وطوائفها، ومذاهبها، وقومياتها، وقبائلها، ما يعني أن مخاطر التفتيت والتقسيم هي مخاطر محلية وليست إسقاطاً خارجياً، فحين لا يكف اللبنانيون على سبيل المثال، عن التطاحن منذ العام 1975، ينبغي، والحال هذه، تعرية اللغو والمماحكة القائلين باستراتيجيات خارجية، فالأخيرة لا تتحول إلى وقائع وأفعال من دون خاصية التشرذم الأهلي، فاللبنانيون وفق ذلك، وعلى مدار أربعة عقود، أثبتوا خواءهم وافتقادهم ابتكار دولة جامعة وهوية وطنية واحدة، وعلى ذلك، فالعيب فيهم، والتفتيت قائم في ذواتهم.

= الخطة التي استمرت عبر استهداف حكمه»، وكالة فرانس برس + صحف 21 ـ 6 ـ 2011.

وفي كلمة بثها التلفزيون الليبي الرسمي قال العقيد المخلوع معمر القذافي «إن الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا تتآمر ضد ليبيا بهدف الاستيلاء على حقول نفطها». «الأهرام»، يومية، القاهرة، 10 ـ 3 ـ 2011.

وقال ملك البحرين حمد بن عيسى آل خليفة إن «مؤامرة خارجية» ضد بلده قد أحبطت، وفي حديث لوكالة الأنباء البحرينية الرسمية، شكر ملك البحرين المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة لمساعدة بلاده على إحباط هذه «المؤامرة». انظر: 21 ـ 3 ـ 2011، www.gna.gh.

(1) مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دار الفكر، دمشق، طبعة العام 1981، ص61.

ولا يختلف أمر العراق عن نظيره اللبناني، فحين يتعاجن الشيعة والسنة بالفتاوى والاتهامات والسيارات المفخخة تحت عناوين «الروافض والنواصب»، ويتذابح العرب والأكراد بحراب «الإثنية النرجسية»، لا يبقى من العراق سوى مفردة على جغرافيا دامية، لا يداويها نشيد «موطني موطني... الجلال والجمال والسناء والبهاء»، ذلك أن الأنفس العراقية المتشظية، جعلت من العراق «عراقات» قبل أن تدهمها «الإمبرياليات الغربية» في ليل بهيم، فالتنابذ العراقي، أفراداً وجماعات، هو من مكونات الشخصية العراقية العنفية القائمة على بعد مزدوج تتصارع فيه قيم الحضارة والبداوة، على ما يقول عالم الاجتماع العراقي الشهير الدكتور علي الوردي في موسوعته الدراسية المعمقة «**لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**»[1]، وهو أمر أفضى بعلي الوردي إلى التنبؤ

---

(1) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، (القسم الخاص بأخلاق أهل العراق)، الناشر: انتشارات الشريف الرضي، مطبعة أمير، مدينة قم، إيران، طبعة العام 1413 هجرية، ج1، ص16.

يقول علي الوردي: «إن العراقي أكثر من غيره هياما بالمثل العليا ودعوة إليها في خطاباته وكتاباته، ولكنه في الوقت نفسه من أكثر الناس انحرافاً عن هذه المثل في واقع حياته، إن المسلم العراقي من أشدّ الناس غضباً على من يفطر علناً، وهو من أكثرهم افطاراً، وإنه أقل الناس تمسكا بالدين، وأكثرهم انغماساً بين المذاهب الدينية، فتراه ملحداً من ناحية وطائفياً من ناحية أخرى، وقد يلتهب العراقي حماسة اذا انتقد غيره في ما يخص المبادىء السامية أو رعاية العدل والعفو والرحمة، ولكننا نراه من أسرع الناس إلى الاعتداء على غيره ضرباً ولكماً حالما يرى الظروف المناسبة، إنه بهذا ليس منافقاً أو مرائياً كما يحب بعضٌ أن يسميه بذلك، بل هو، في الواقع ذو شخصيتين، وهو إذ يعمل بإحدى شخصيتيه ينسى ما فعل آنفاً بالشخصية الأخرى، فهو اذ يدعو إلى المثل العليا أو المبادىء السامية، مخلص في ما يقول، جاد في ما يدّعي، أما إذا بدر منه بعدئذ عكس ذلك، فمردّه إلى ظهور نفس أخرى فيه لا تدري ماذا قالت النفس الأولى وماذا فعلت.

«انظر: علي الوردي، **شخصية الفرد العراقي**، منشورات دار ليلى، لندن، طبعة العام 2001، ص45.

بانفجار العراق من الداخل وذلك قبل عقود من غزوة «الصليبيين الكفرة» لبلاد الرافدين في العام 2003.

ومن العراق إلى الجوار السوري، وهنا، وقد يكون استدعاء مقولة مالك بن نبي حول قابليتنا للاستعمار مرة ثانية فائق الأهمية، فحين يرفع المعارضون للنظام أعلام تركيا وفرنسا، في تظاهراتهم، ويقابلهم الموالون للنظام برفع أعلام روسيا والصين، يتقدم السؤال الغليظ الباحث عن إجابة حول «الوطنية السورية»، تلك الوطنية التي سرعان ما غدا لها علمان يتسولان مصل العيش والحياة باستصراخ كل طرف لأعلام «خارجه»، الأمر الذي يفيد بأن السوريين «عرب أقحاح» لم يبلوروا وطنيتهم ولا ولاءاتهم، وهم عميقو الإيغال في فرقتهم وتشرذهم، أسوة بأشقائهم بني قحطان وعدنان.

وطالما أن الحديث ارتد إلى الجذور والأصول والجدود، فاستحضار المشهد اليمني، لا يلقى خلافاً ولا اختلافاً عن مشاهد الأقطار الأخرى، فحين يُرفع عَلَم الانفصال في الجنوب، ويتخندق السلفيون في الشمال قبالة الحوثيين، ويذهب كل فريق باستلال حناجره وخناجره باتجاه الآخرين، يصبح من العيب الحديث عن استراتيجيات غربية لتقسيم اليمن، فاليمنيون منقسمون وتقسيميّون، متنابذون وانفصاليون، استبعاديون وليسوا استيعابيين، وكل ما يفعله أهل الغرب والإمبريالية، أنهم يربطون مصالحهم مع أهل النزاع المحليين، ولو كان اليمنيون موحدين ومتوحدين، ما استطاعت الترسانات النووية، في الغرب كافة، استيلاد شيطان انفصالي واحد في اليمن، لا بين جنوبه وشماله، ولا في الشمال نفسه.

وفي ليبيا، الراقدة على أرضية العصبيات القبلية التي أعيد النفخ فيها طوال اثنين وأربعين عاماً من سلطة «أمين القومين العربية»، فطغى تعريف الليبي لذاته بأنه من المقارحة أو القذاذفة أو من ورفلة أو من العبيدات أو الأدارسة، أو الأمازيغ، أو التبو، أو الطوارق، لا تستقيم هواجس الإيديولوجيين من خرائط طرق التقسيم الإمبريالي لليبيا، إذا لم تأخذ الهواجس بإرث الخراب الذي خلفه العقيد معمر القذافي، والإرث المذكور ليس إمبرالي الصنيعة، وإنما هو نتاج نمط سلطة الغلبة الطاردة لمساحات المشترك بين المكونات المحلية، وهذا ما يمكن تعميمه على شوفينية التعريب القهري للأمازيغ في الجزائر والمغرب، (والحال نفسها تنطبق على قهر الأكراد بتعريبهم)، أو بتخيير موارنة لبنان بين الهجرة أو الأسلمة على ما نطق فجوراً معمر القذافي ذات مرة، إذ قال: «من الضلال أن يكون الإنسان عربياً ومسيحياً في الوقت نفسه؛ لأن دين الأمة العربية هو الإسلام، وإذا كان المسيحيون عرباً أقحاحاً، فعليهم أن يعتنقوا الدين الإسلامي، وإلا فإنهم سيصطفون، من وجهة نظر روحية، إلى جانب الإسرائيليين. . . يمثل تعدد الأديان في قومية واحدة شذوذاً، لذا؛ فإن من الغريب ألا يكون العربي مسلماً»[1].

ووفق الأمثلة سابقة الذكر، تنتفي مبررات الأسئلة المرتبطة بأسباب الإخفاق في إنتاج المجتمعات الوطنية العربية في الكيانات القطرية المختلفة والواقفة كلها على أرضية متشظية، فحين يشكل النبذ قاعدة فكرية ـ سلوكية لتعاطي المجموعات المحلية في ما بينها، يكون حاصل الإجابة مزيداً من الانقسام الذاتي، هذا في داخل الكيان السياسي

(1) السفير، يومية، بيروت، 15 ـ 8 ـ 1980.

الواحد، وأما في العلاقات بين الكيانات العربية، فحرج الإجابة يكون أكثر كثافة، إذ كيف يمكن لحملة الفكر المتشظي أن يكونوا وحدويين تجاه أمة تمتد من المحيط إلى الخليج كما يقال؟!

في مراجعة تاريخية موجزة لمشاريع الوحدة أو الاتحاد بين عرب القرن الشعرين[1]، تخلص القراءات المتعددة إلى قناعة مؤداها أن إنشاد الوحدة أو الاتحاد وفق المواقف السياسية أو البيانات الرسمية للقادة العرب، ليست إلا ضرباً عروبياً من ضروب الخلط في اللغة والخلط في السياسة، ذلك أن فشل تجربة «الجمهورية العربية المتحدة» بين سوريا ومصر (1958 ـ 1961)، لم يكن فعلاً إمبريالياً، كما إن سقوط «ميثاق العمل القومي» بين سوريا والعراق في العام 1978 بالضربة القاضية، جاء من خارج دوائر مؤامرات الغرب، وما يحصده اليمن في هذه الآونة من ثمار انفصالية محتملة بين شماله وجنوبه، يندرج في نسق منظومة الشك المتبادل التي انضبط تحت إيقاعها طرفا الوحدة منذ إعلانها في العام 1990، وفي المغرب العربي، رفض مختار ولد دادة ورفاقه الوحدة مع المملكة المغربية وركب صهوة الإصرار على تكوين دولة موريتانيا[2] في

---

(1) لمراجعة مشاريع الوحدة العربية خلال القرن الشعرين انظر:

أ: **بيليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠**، إعداد ونشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

ب: **المشاريع الوحدوية العربية ١٩١٣ ـ ١٩٨٩**، إعداد يوسف خوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

ج: **المشاريع الوحدوية العربية ١٩١٣ ـ ٢٠٠٩ (الوثائق)**، إعداد: قسم التوثيق والمعلومات في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة العام 2010.

(2) ولد السالم، حماه الله، **تاريخ موريتانيا (العناصر الأساسية)**، القسم الخاص بالاستقلال، منشورات الزمن، الرباط، 2007.

انظر: حوار مع مختار ولد داده، أول رئيس موريتاني، قناة «الجزيرة»، برنامج زيارة خاصة، 10 ـ 1ـ 2005.

العام 1960، واستمر الأمر عالقاً حتى سنة 1973 حين سمحت جامعة الدول العربية لموريتانيا بالانتساب إليها، وأما قطر والبحرين[1]، فقد عاندتا الانضمام إلى الإمارات العربية المتحدة منذ شروع «الإمبريالية البريطانية» في الإشراف على المشروع الاتحادي لما كان يُعرف آنذاك بمشيخات الخليج، وذلك قبل انسحاب القوات البريطانية من المنطقة في آوائل السبعينات من القرن المنصرم، ولا يختلف واقع انفصال السودان عن مصر في العام 1952 عن السياق نفسه، فشعار «السودان للسودانيين» قد يكون أول شعار قطري في الوطن العربي، وقد رُفع في أوائل الأربعينات من القرن العشرين الفائت للحيلولة دون قيام الوحدة بين مصر والسودان، أو إلحاق السودان بـ «التاج المصري» كما ذهب سياسيّو السودان في حقبة الأربعينات، وتُظهر وثائق حزب الأمة السوداني أن «الإعلان عن الحزب كان رسمياً في 31 مارس 1945، ويعتبر حزب الأمة أول حزب سوداني، وقد نشأ الحزب كتحالف بين الأنصار وزعماء العشائر والقبائل حول مبدأ السودان للسودانيين، بغرض الحصول على استقلال السودان بكامل حدوده الجغرافية».

وعلى الجبهة المصرية أيضاً كان جهاد الحزب محموماً ضد التوجه المصري بمعية الأحزاب الاتحادية السودانية لإبقاء السودان تحت التاج المصري، ومع قيام ثورة يوليو 1953 حدث انفراج وتحول في الموقف المصري أكثر تفهماً للقضية السودانية وُقِّع بموجبه اتفاقية الحكم الذاتي وتقرير المصير في 12 فبراير 1953، ثم إجراء الانتخابات العامة في نوفمبر/ ديسمبر 1953.

إن «قوة تيار الحركة الاستقلالية وانشقاق الحزب الاتحادي حول

---

(1) فاسيلييف الكسي، **تاريخ العربية السعودية (القسم الخاص بعنوان امتيازات النفط)**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، طبعة العام 1995، ص413.

تفسير الاتحاد مع مصر، مضافاً إلى التدخّل المصري السافر في شؤون السودان، خاصة تحركات صلاح سالم، كلُّ ذلك أدى إلى إعلان الحزب الوطني الاتحادي بقيادة الأزهري رأياً حول مصير السودان، وهو قيام جمهورية مستقلة ذات سيادة مع تفصيلات تتعلق بالعلاقة مع مصر، عضد من هذا الموقف حوادث أغسطس 1955 بالجنوب والتي أكدت أن على السودان حل إشكالية الوحدة داخل حدوده أولاً، ثم التفكير في الوحدة مع البلدان الأخرى ثانياً. وبذلك أُقرَّ استقلال السودان الكامل بإجماع الآراء من داخل البرلمان في 23 ديسمبر 1955 وأُعلن استقلاله في 1 يناير 1956»[1]

وبصورة عامة، يمكن الإطلالة على مشاريع أو محاولات الوحدة أو الاتحاد بين الأقطار العربية من خلال جولة سريعة في «روزنامة» الفشل ووفق التالي:

- 1951: مشروع اتحاد الدول العربية قدمه رئيس الوزراء السوري ناظم القدسي[2].

- 1954: مشروع اتحاد الدول العربية، قدمه رئيس الوزراء العراقي فاضل الجمالي.

---

(1) انظر: موقع حزب الأمة السوداني على الإنترنت، القسم الخاص بتاريخ حزب الأمة، www.umma.org.

(2) ناظم القدسي (1905 ـ 1997) من مواليد مدينة حلب، حصل على شهادة الحقوق في دمشق، تابع دراسته الجامعية في الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم في جامعة جنيف، من مؤسسي حزب الشعب، هو أول رئيس سوري بعد الانفصال عن مصر في العام 1961، ترأس الحكومة السورية لمرتين في عام 1950 و1951، وترأس مجلس النواب السوري في عام 1954، توفي في الأردن سنة 1997.

ـ 1957 : اتفاقية التضامن العربي بين السعودية ومصر وسوريا والأردن.

ـ 1958 : دولة الاتحاد العربي بين الأردن والعراق.

ـ 1958 : الجمهورية العربية المتحدة بين سوريا ومصر.

ـ 1963 : اتفاقية الوحدة الثلاثية بين مصر والعراق وسوريا.

ـ 1963 : ميثاق الوحدة العسكرية بين سوريا والعراق.

ـ 1964 : اتفاق إنشاء القيادة السياسية الموحدة بين العراق والجمهورية العربية المتحدة.

ـ 1969 : اتحاد الجمهوريات العربية (مصر ـ السودان ـ ليبيا).

ـ 1980 : إعلان الوحدة بين سوريا وليبيا.

ما تقدم، غيض من فيض الإخفاق العربي، وتجتمع تحت لوائه أطياف السياسيين العرب كافة، فبعد كل إعلان أو اتجاه نحو تقارب أو تضامن أو اتحاد وتوحيد، كانت عجلة العلاقة بين المعنيين والطليعيين الوحدويين تتراجع إلى مناخات داحس والغبراء، إذ الغزو والثأر والقطيعة، وإلى أن غدت مقولة «اتفق العرب على ألا يتفقوا» مغناة سياسية تحمل في دلالتها وأبعادها كل عناصر التعبير عن واقع عربي مريض بتشققاته وانشقاقاته، ويحمل في أنماط العلاقة بين أطراقه كل أشكال التصدعات وقابليات الحروب الأهلية التي تغذيها الإمبرالية وتعجز الأخيرة عن إنتاجها لو أدرك العرب معنى ما قاله شاعرهم الكبير أبو الطيب المتنبي قبل مقتله: «الآن أدركت كم أن الكلمة قاتلة»، وعلى هذه الحال، لو أدرك العرب أن التخوين مقدمة التقسيم، والتكفير عتبة

التفتيت، واحتكار السلطة مدخل ابتلاء أهل الداخل مع أهل الداخل، لاستقامت لغتهم أولاً، وعقولهم ثانياً، وأوطانهم أخيراً!.

خاتمة

إن رياح التغيير التي تكتسح العالم العربي في هذه الآونة، تشكل المرحلة الثالثة من عملية العصف التي اجتاحت العالم منذ منتصف الثمانينات من القرن العشرين الماضي، وضربت الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية أولاً، وأميركا اللاتينية ثانياً، ولا شك في أن رياح التغيير هي وليدة تراكم العقود السابقة من أنظمة الاستبداد، فيما انتقال شرارة الثورة من قطر عربي إلى آخر، يصعب توصيفه من خارج ما يُعرف بـ«اللحظة التاريخية»، التي لا يمكن توقيت زمنها أو تحديده، فهو يأتي أو لا يأتي، إلا أن التراكم وحده من يصنع هذه اللحظة.

وقد يكون السؤال عن «إنجازات» الثورات العربية يطارد المرحلة الراهنة بكاملها، وهنا يمكن القول إنّ الثورة العربية الكبرى تقف عند بداية تشكل رأي عام عربي ومجتمع مدني، وهذا ما يتضح في مصر وتونس، إذ المجتمع المدني الناهض، دفع باتجاه محاكمة الرئيسين المخلوعين، حسني مبارك حضوراً، وزين العابدين بن علي غياباً، كما إن إخراج معاهدة «كامب ديفيد» من منزلتها «المقدسة» إلى أرضية المساءلة والعمل على تعديلها أو إلغائها، ما كان ليحدث لولا ضغوط المجتمع المدني المتجه نحو التبلور.

ويأتي ثانياً، إسقاط مبدأ الولاية الأبدية «الرئيس» وتالياً توريثه الحكم لأبنائه، ولعله من الصعوبة بمكان الذهاب إلى تصور يعيد مصر أو تونس

إلى مرحلة الجمهوريات السلالية. وأما ثالثاً، فيأتي مبدأ العملية الانتخابية على المستويين الرئاسي والتشريعي، (الانتخابات التشريعية في تونس في 23 أكتوبر تشرين الأول 2011 وفي مصر قبل نهاية العام)، وهذه العمليات الانتخابية من شأنها أن تعيد صوغ الحياة السياسية برمتها في البلدين ولأول مرة في تاريخهما. ويحل رابعاً، الحراك السياسي والفكري المرافق للحرك الشعبي، ويؤشر ذلك إلى حالة مخاض ستسهم في توليد قيادات سياسية جديدة، شابّة على الأغلب، ومنفتحة على التعددية والمشاركة السياسية، وهي المفاهيم العريضة التي انطلقت عجلة الثورات العربية على أساسها.

وفي المقابل من ضرورات القول، إن أمام الثورات العربية طريق طويل لتكريس المفاهيم التي انطلقت من أجلها، وعلى هذه الطريق ينتظر الثورات العربية التالي:

أ ـ احتمال الثورات المضادة، وهذا أمر كابدته الثورات التاريخية كافة، وبعضها استطاع إجهاض ثورات التغيير.

ب ـ الانشقاقات والخلافات بين القوى التي قادت الثورة، فكلٌ منها بعد تجاوز الهدف الجامع بإسقاط النظام القديم، سيعمل على تحقيق مكتسباته الذاتية، ومثل هذه المسألة تبقى في سياقها السليم ما لم يندرج هذا الطرف أو ذاك في مغامرات الإقصاء والإلغاء.

ج ـ مخاطر التعويل على الغرب في عملية تركيب التحالفات الداخلية أو في إعادة بناء النظم السياسية وعلاقاتها الخارجية.

د ـ هواجس الطرق على أبواب الولاءات الفرعية، من مثل القبلية،

والعشائرية، والجهوية، والمذهبية، والطائفية، فهذه الولاءات لو تم إحياؤها ولجأ بعض الأطراف إلى الاستقواء بأوراقها، ستطفئ بقعة الضوء التي سطعت في الفضاء العربي وأنارت الطريق نحو بناء الدولة الوطنية الجامعية.

يبقى أخيراً القول، إنّ القوى المحافظة وجماعات المصالح المرتبطة بالأنظمة القديمة ستعمل جاهدة لإعاقة مسار الثورة العربية الكبرى، وإذا كان هذا الأمر يدخل في إطار متوقع ومحسوب، فإن إعلاء قيم التسامح والتعدد والابتعاد عن روحية الثأر والانتقام تشكل مدخل التغيير نحو إعادة بناء المجتمعات العربية وأنظمتها السياسية على قواعد سلمية ومدنية، يمكن من خلالها نقل العالم العربي من حال إلى حال ومن تاريخ إلى تاريخ.

لماذا تحدث الثورات؟

هيثم مزاحم(*)

تكتسب دراسة الثورات وتشريح أسبابها، انطلاقاً من قراءة أهم الثورات العالمية وتحليل ظروفها وأسبابها، أهميتها من واقع الحراك السياسي والاجتماعي الذي يشهده العالم العربي، والذي تفجّر بموجة من الثورات والانتفاضات الشعبية امتدّت من المغرب إلى المشرق، من تونس ومصر وليبيا إلى اليمن والبحرين وسوريا، فضلاً عن بعض الاحتجاجات في الأردن والعراق وسلطنة عمان والجزائر.

لذلك رأينا أنّ من المفيد استرجاع نماذج من الكتابات الرصينة حول الثورة ومفهومها ودوافعها وأسبابها. أبرز هذه الأعمال دراسة الباحثة والفيلسوفة الأميركية ـ الألمانية حنّة أرندت عن الثورة بعنوان «**في الثورة**»[1]، ودراسة الباحث والمؤرخ الأميركي كرين برينتن بعنوان

(*) صحافي وباحث في القضايا الدولية.

(1) حنّة أرندت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب الناشر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

«**تشريح الثورة**»[1]، ودراسة الباحث والمؤرخ البريطاني إريك هوبزباوم بعنوان «**عصر الثورة: أوروبا (1789 ـ 1848)**»[2]، وآراء المؤرخ الفرنسي ألكسيس دو توكفيل في كتابه «**النظام القديم والثورة**»[3]، مضافاً إلى كتابات أخرى عن الثورات الفرنسية، والأميركية، والروسية، والإيرانية، والعربية. والهدف من هذه القراءات هو فهم أسباب حدوث الثورات وكيفية ذلك من خلال التوصّل إلى القواسم المشتركة للثورات من جهة، ومعرفة الأوضاع السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية التي تعيشها الشعوب الثائرة قبل الثورة من جهة أخرى.

حنّة أرندت ونظرية الثورة

يتحدّث كتاب «**في الثورة**» عن الثورة بشكل عام، عن ماهيتها وأفكارها ونتائجها، وعن الثورتين الفرنسية والأميركية، بشكل خاص، والفرق بينهما. يحاول الكتاب الذي نشر لأول مرة عام 1963 تحليل ظاهرة الثورة تحليلاً علمياً دقيقاً، واستعراضها باعتبارها إحدى الظواهر التي حدّدت ملامح القرن العشرين. وفيه تنظر أرندت في المبادئ التي تقع في أساس الثورات عموماً، بدءاً من الأمثلة الكبرى الأولى في أميركا وفرنسا، مروراً بكيفية تطوّر نظرية الثورة وممارستها، ووصولاً في نهاية الأمر إلى توقّعات التغيير في العلاقة بين الحرب والثورة، وما ينتج عن

(1) كرين برينتن، **تشريح الثورة**، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجلبي، دار الفارابي، بيروت، وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009.

(2) إريك هوبزباوم، **عصر الثورة في أوروبا (1789 ـ 1848)**، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.

(3) Alexis de Tocqueville, **L'Ancien Régime et la Révolution**, Flammarion, Paris 1988.

هذا التغيّر على صعيد العلاقات الدولية. ويقدّم الكتاب رؤى متميّزة بدقّتها ونفاذها، قائمة على معرفة عميقة بالماضي، على نحوٍ يُشكّل إسهاماً مهماً في الفلسفة السياسية، وفي فهم العالم الحديث، واستشراف القرن الحادي والعشرين.

في معنى «الثورة» (Revolution)

أصل كلمة «ثورة»، مختلف في ما بين اللغتين العربية واللاتينية. فأصل كلمة «ثورة» في اللغة العربية هو فعل (ثار ـ يثور) ومعناه غضب وهاج، ومنه اشتق اسم «الثور»، ذكر البقرة. فقد استخدم العرب كلمة «ثورة» إذاً بمعنى الغضب والهياج، ولم تستخدم الكلمة كمصطلح سياسي واجتماعي، بمعنى التغيير الجذري والانقلاب والتّمرُّد وتغيير النظام إلا في العصر الحديث. واستخدم العرب كلمة «خروج»، للتعبير عن التمرد أو الثورة على الحاكم والنظام القائم.

أما استخدام كلمة ثورة باللغة اللاتينية (Revolution) كمصطلح سياسي واجتماعي وعلمي، بمعنى التغيير الجذري والتحوّل، فهو حديث كذلك؛ فأصل الكلمة قد نشأ في علم الفلك، واستُخدم على سبيل التشبيه في السياسة.

وكانت كلمة «ثورة» (Revolution) في الأصل، مصطلحاً فلكياً اكتسب أهميته المتزايدة من خلال العالِم الفلكي نيكولاس كوبرنيكوس في كتابه «**De revolutionibus orbium coelestium**».

في الشؤون العملية احتفظت كلمة الثورة Revolution بمعناها

اللاتيني الدقيق، مُظهرة بوضوح الحركة الدائرية للنجوم[1]، وبما أن **ذلك** هو خارج تأثير الإنسان، وبالنتيجة فهو لا يقاوم. الكلمة لا تشير **إلى** العنف، بل تشير إلى حركة دائرية متكرّرة.

تشير حنّة أرندت في تعريفها للثورة، في كتابها المذكور، إلى **أنه** مصطلح قديم نسبياً ولم يكتسب معناه الجديد إلا ببطءٍ وَتُؤَدَةٍ. تقول أرندت إن الكلمة (Revolution) استُخدمت في الأصل بمعنى «دورة الفلك»، أي دورات الكواكب التي لا يمكن تغييرها، أو تبديلها أو حتى التأثير عليها، وعندما نقلت إلى المجال السياسي، كان معناها تعاقب الحكومات والدول في دورة لا يمكن للبشر تبديلها وتغييرها. وحين نزلت كلمة «الثورة» من السماء لأول مرة، واستُعملت لتصف ما حدث على الأرض بين بني البشر الفانين، كان هذا الاستعمال مجازياً، وقُصد منه الدلالة على الحركة الأزلية، المتكرر باستمرار، لتقلّبات المصير الإنساني صعوداً وهبوطاً، والتي شُبّهت بشروق وغروب الشمس والقمر والنجوم منذ الأزل. وعندما استُخدمت الكلمة، مجازاً أيضاً، لأول مرة في القرن السابع عشر، كمصطلح سياسي، كان هذا الاستخدام الثاني أقرب إلى المعنى الأصلي لها، ذلك أنها استخدمت لتدلّ على حركةٍ تدور وترتد إلى نقطة ما محددة مسبقاً، أي ترتد إلى نظام مسبق التكوين[2]. فصارت كلمة «الثورة» تعني إعادة السلطة. وكشاهد انظر إلى ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي تبدو لنا ذات روح جديدة، روح العصر الحديث، فهي إنما كانت ترمي إلى إعادة السلطة إلى أصحابها.

---

(1) انظر: Revolution in: **Oxford English Dictionary**

(2) **في الثورة**، مصدر سابق، ص 57 ـ 58.

وحتى عندما ثار كرومويل وذبح ملك إنجلترا، لم تسمّ هذه الحادثة بثورة، بل كانت استعادة الملكية هي التي سميّت ثورة[1].

إن الاستخدام القديم لكلمة الثورة بمعنى دورة فلكية لا تقاوم، يحمل معنيَيْ: الدوران والأمر الذي لا يقاوم، ولكن لاحقاً صارت ترمز إلى المعنى الثاني؛ وذلك لأنها نُظر إليها على أنها أمر لا يقاوَم[2].

مصطلح الثورة

لا بدّ من العودة إلى اللحظة الأولى التي رمزت فيه كلمة «ثورة» إلى أنها أمر لا تُقاوم. في 14 يوليو 1789 سقط سجن الباستيل في باريس. وحين سمع الملك الفرنسي لويس السادس عشر من رسوله ليانكورت، بسقوط الباستيل وتحرير بضعة سجناء منه، وتمرُّد القوات الملكية قبل وقوع الهجوم الشعبي؛ قال في وجه رسوله «إنه تمرّد»، فصححه ليانكورت قائلاً: «كلا يا صاحب الجلالة، إنها ثورة!». حين قال لويس السادس عشر إن اقتحام الباستيل هو تمرد، كان يؤكد على سلطته وعلى الوسائل المختلفة بين يديه لمواجهة المؤامرة والتحدّي الواقع على سلطانه[3].

تقول حنة أرندت: «إننا هنا نسمع الكلمة وهي لم تزل بالمعنى المجازي القديم، وهو معناها الذي يفيد أنها من السماوات إلى الأرض، ولكننا لأوّل مرة، نجد أن التأكيد قد انتقل كلياً من شرعية حركة دائرية

(1) المصدر نفسه، 58 ـ 59.
(2) المصدر نفسه، ص 66.
(3) المصدر نفسه، ص 64.

متكررة إلى الأمر الذي لا يقاوم». وتتساءل بشأن جواب ليانكورت قائلة: «ما الذي علينا أن نراه أو نسمعه عند الإصغاء لذلك الحوار الغريب، والذي ظن ليانكورت أنه يتعذر تغييره وهو خارج عن سلطة ملك، نعرف نحن، أنه لا يقاوم ويتعذر تغييره؟»[1].

الجواب بسيط يمكننا أن نسمع ونرى حشود الناس في مسيرتها وكيف اقتحمت شوارع باريس، وكذلك هيجان الأهالي في المدن الكبرى وانتفاضة الشعب من أجل الحرية. اعتبرت الثورة سيلاً وتياراً جارفاً وأمراً لا يقاوم؛ بألسنة الفاعلين فيها، الذين لم يعتبروا أنفسهم فاعلين حقاً. كان الفاعلون أنفسُهم يشعرون أن ثمّة قوة أعظم من قوّة الاستبداد، تقف بين المرء وحريته؛ سميّت لاحقاً باسم «الضرورة التاريخية»[2].

في تعريف الثورة

ليس ثمة تعريف واحد للثورة. يقول الباحث والمؤرخ الأميركي كرين برينتن في كتابه «**تشريح الثورة**»: إن الثورة من الكلمات التي تتصف بالغموض، وقائمة الأحداث والأفعال المرتبطة بهذه الكلمة غير محدودة، فهناك الثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الأميركية، والثورة الصناعية، والثورة في هاييتي، وثورة السود في أميركا، وثورة اجتماعية، وثورة في تفكيرنا، وثورة في صناعة السيارات إلخ... أي أن كلمة الثورة صارت مرادفاً لكلمة «تغيير»، ربما مع الإيحاء بأن هذا التغيير

(1) المصدر نفسه، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 65 ـ 66.

مفاجئ أو لافت للنظر[1]. ويعرّف برينتن «الثورة» بالاستبدال المفاجئ والعنيف للفئة الحاكمة، التي تتولى إدارة النظام السياسي بفئة أخرى، لم يكن لها نصيب أنذاك من إدارة الدولة والحكم، وذلك عبر انتفاضة عنيفة أو انقلاب أو عصيان مسلّح أو نوع آخر من الخيانة[2].

وإذا حصل التغيير من دون اللجوء إلى العنف في انتخابات حرّة، كما في الانتخابات التي جرت في بريطانيا عام 1945 التي منحت السلطة الاشتراكية، فإنّ أقوى تعبير يُمكن أن يسمح المعلّقون باستخدامه ـ بحسب برينتن ـ هو «الثورة البريطانية بالقبول». ويتساءل برينتن: «ولكن هل الثورة بالقبول هي ثورة حقاً؟»[3].

ويرى برينتن أن الثورة علامة عصر جديد تنهار فيه حصون سلوكيات النظام السابق[4].

الباحث آرثر باور، عرّف الثورات في بداية القرن العشرين بأنها المساعي الناجحة أو غير الناجحة، التي تهدف إلى إيجاد تغييرات في بنية المجتمع عن طريق استخدام القوة والعنف[5].

التعريف الذي يتبنّاه علم الاجتماع لمصطلح الثورة، هو أنها تغيير

---

(1) **تشريح الثورة**، مصدر سابق، ص 23.
(2) المصدر نفسه، ص 24؛ انظر أيضاً:
The Anatomy of Revolution Vintage, New York Books, 1995, p.4
(3) المصدر نفسه.
(4) **The Anatomy of Revolution Vintage**, opcit, p.21.
(5) تشارلمز جونسن، **التحوّل الثوري: دراسة نظرية لظاهرة الثورة**، نقلاً عن منوجهر محمدي، **الثورة الإسلامية في إيران مقارنة بالثورتين الفرنسية والروسية**، تعريب: حيدر نجف، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010، ص 20.

جذري أساس وعميق في المجتمع وبُناه الاجتماعية، خصوصاً حين يكون فجائياً ومصحوباً بالعنف. أما التّعريف السياسي التاريخي فهو أن الثورة تعني تغيير النظام السياسي الحاكم ورموزه[1].

وإذا جمعنا بين التعريفين فيمكن الخروج بتعريفٍ أشمل هو: «الثورة هي تغيير جذري غير سلمي للنظام السياسي ورموزه وبناه السياسية والاجتماعية، وربما الاقتصادية والثقافية والدينية، وهذا التغيير يكون عادة فجائياً ومصحوباً بالعنف».

إذاً الثورة تحتاج إلى توافق أكثرية الشعب على التغيير السياسي والاجتماعي، بحيث تنفجر الجماهير وتخرج إلى الشارع، ضد النظام الحاكم لتغييره وتأسيس نظام سياسي جديد. يعرّف المفكر الإيراني الثوري علي شريعتي الثورة بأنها «فعل أكثرية الجماهير على شكل تجلي إرادة المجتمع، حين يروم تعيين السلطة والمسؤولية على أرضه»[2].

ويرى المُنظّر الإسلامي الإيراني الشيخ مرتضى مطهري «أن الثورة هي انفجار الجماهير وتمرُّدها في منطقة معيّنة من الأرض، ضد النظام الحاكم لتأسيس نظام مطلوب»[3].

وفي مدخل «ثورة» في الترجمة العربية «**مُعجم الماركسية النقدي**»، نقرأ، نقلاً عن أعمال كارل ماركس وإنجلز الكاملة: «كل ثورة تلغي المجتمع القديم [Old Society] ثورة اجتماعية، وكل ثورة تلغي السلطة القديمة [Old Authority] ثورة سياسية».

---

(1) **الثورة الإسلامية في إيران مقارنةً بالثورتين الفرنسية والروسية**، المصدر نفسه، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

يعرّف المؤرخ الفرنسي ألكسيس دو توكفيل الثورة الاجتماعية بأنها «مجموع العمليات الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإيديولوجية والتقنية، والتحديثية العميقة وطويلة المدى، والتي قد تشهد ثورات، وانقلابات، وتحوُّلات علمية، أو سياسية، أو فكريّة، أو أدبيّة، أو فنيّة، أو تكنولوجية»[1].

أما الثورة السياسية فهي ـ في رأي توكفيل ـ تلك اللحظة أو الضربة أو «الدَّاية» (المولِّدة) لمجتمع جديد مهما جلبتْ معها من تطوّرات، أو تدابير، أو قوانين اجتماعية، أو اقتصادية؛ ذلك أن الثورة السياسية ليست مقطوعة الصلة بعمليات الثورة الاجتماعية التي تخدمها، أو تناوئها، أو تعاديها الثورة السياسية.

يصف كارل ماركس الثورة السياسية ـ في حديثه عن عملية تحويل أسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى أسلوب إنتاج رأسمالي ـ بأنها العنف المفاجئ الذي يولّد المجتمع الجديد من رحم المجتمع القديم. يقول ماركس: «العنف داية كل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد، وهو ذاته قوّة إقتصادية»[2].

الحرية والتحرّر

المفهوم الحديث للثورة، بحسب حنة أرندت، يرتبط «ارتباطاً لا انفصام له بالفكرة التي تقول إن مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة جديدة تماماً، قصة لم تروَ سابقاً ولم تعرف قطّ، هي على

---

(1) فرانسواز ميلونيز، مقدمة كتاب أليكسيس دو توكفيل، **النظام القديم والثورة**.

(2) المصدر نفسه.

وشك أن تظهر». هذا المفهوم لم يكن معروفاً قبل اندلاع الثورتين العظيمتين الفرنسية والأميركية في نهاية القرن الثامن عشر.

أمّا هدف هذه الحكاية الجديدة فهو ظهور الحرية. وقد عبّر عن ذلك أحد منظري الثورة الفرنسية، جان أنطوان نيكولا دو كاريتا كوندورسيه، بقوله: إن كلمة ثورة «لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية»[1].

تقول أرندت: «إن من الأمور الجوهرية جداً إذاً، في أي فهم للثورات في العصر الحديث أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة. وبما أن الفكرة الحاضرة للعالم الحر هي أن الحرية، وليست العدالة والعظمة، تمثل المعيار الأعلى للحكم على الهيئات السياسية، فإنه ليس فهمنا للثورة وحده، بل مفهومنا كذلك للحرية الذي هو ثوري الأصل، هما اللذان عليهما يتوقف قبولنا ورفضنا لذلك التزامن»[2].

وتنفي أرندت إمكانية تشبيه الثورات ـ بتعريف أفلاطون لها ـ بالتّحوّل شبه الطبيعيّ في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر[3]. وهي ليست مجرّد تغيير، بل هي بداية جديدة لتاريخ لم يكن معروفاً قبل الثورتين الأميركية والفرنسية. كانت العصور القديمة على معرفة بالتغيير السياسي والعنف الذي يصاحب التغيير، لكنها لم تكن ترى أن هذا التغيير والعنف من شأنهما أن يأتيا بشيء جديد تماماً[4].

---

(1) في الثورة، مصدر سابق، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ص 39.
(3) المصدر نفسه، ص 24 ـ 25.
(4) المصدر نفسه، ص 27 ـ 28.

وترى أرندت أن الشيء الحديث، والمميّز والجديد في الثورتين الأميركية والفرنسية هو «ظهور الحرية»، ولا يمكن التفكير في أي ثورة بدون الانطلاق من هذا التزامن بين بدء تجربة جديدة وبين الحرية. وتفرّق أرندت بين «الحرية» و«التحرر». فهما ليسا متشابِهَين. فالتحرّر (liberty) قد يكون هو شرط الحرية (Freedom)، ولكنه لا يقود إليها آلياً، ثم إن فكرة الحرية التي ينطوي عليها التحرّر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، فحتى النية بالتحرّر لا تتشابه مع الرغبة في الحرية[1].

والحرية المقصودة هي الحرية السياسية، وهي ما قصده كوندورسيه والثوريون الفرنسيون حين زعموا أن الثورة تهدف إلى الحرية، وأن هدف الحصول على الحرية شكّل بداية لحكاية جديدة تماماً، فعلينا أن نلاحظ أولاً أنهم ما كان بوسعهم أن يفكروا فقط بتلك الحريات التي نربطها اليوم بالحكومة الدستورية، وهي الحريّات التي تدعى الحقوق المدنية. ذلك أن ما من حق من تلك الحقوق كان نظرياً أو عملياً نتيجة للثورة، ولا حتى حق المشاركة في الحكومة الذي يتطلبه دفع الضرائب[2]. إنها حصيلة الحقوق الأساس الثلاثة، التي منها تتفرّع كل الحقوق: الحياة، الحرية، الملكية. وأغلب الثورات جاءت من أجل استرداد هذه الحقوق، والاسترداد هنا يأتي بمعنى أنها حقوق تولد مع المرء. إن الذي نتج عن الثورة ليس الحياة والحرية والملكية ذاتها، بل كونها من حقوق المرء التي لا يمكن تحويلها إلى غيره.

فالحرية لا تعني سوى التحرّر من الكبح الذي لا مبرّر له، أي القدرة

---

(1) المصدر نفسه، ص 38 ـ 39.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

على التنقل والتجمُّع للمطالبة بالحقوق، والتحرّر من الحاجة والخوف. إن كل هذه الحريات هي نتائج للتحرّر، لكنها ليست المحتوى الحقيقي للحرية، والذي هو المشاركة في الشؤون العامة أو الدخول في الميدان العام. والثورة هدفت إلى ضمان الحقوق المدنية، وكذلك إلى التحرّر من الحكومات التي تجاوزت سلطاتها وانتهكت الحقوق القديمة والثابتة[1].

يقوّل الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، في مقدمة كتابه «**العقد الاجتماعي**»: «يولَدُ الإنسان حراً، فيوجد مقيّداً في كل مكان».

هذه الرؤية للحقوق، وأنها مرتبطة بالولادة، وأن الناس قد ولدوا متساوين فأصبحوا غير متساوين، بسبب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي صنعها الإنسان، هي فكرة حديثة. فالمساواة في الدولة الإغريقية لم تكن من صفات البشر التي حازوها بسبب الولادة؛ بل بسبب المواطنة. إذن هذه الرؤية قامت على فكرة أن الناس غير متساوين، وأنهم حتى يتساوَوا جميعهم فهم بحاجة إلى مؤسسات سياسية وقانونية لتنظيم ذلك[2].

الثورة ـ بحسب أرندت ـ تشتعل شرارتها الأولى بالعنف؛ ولكن العنف لا يكفي لوصف ظاهرة الثورة، وإنما التغيير هو الوصف الأجدر بها؛ ولا يمكننا الحديث عن الثورة إلا عندما يحدث التغيير ويكون بمعنى بداية جديدة، وأيضاً حين يستخدم العنف لتكوين شكل مختلف

(1) المصدر نفسه، ص 42 ـ 44.
(2) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

للحكومة، لتأليف كيان سياسي جديد، وحين يهدف التحرّر من الاضطهاد إلى تكوين الحرية. والروح الثورية ليست شيئاً سوى التّوق إلى «التحرّر وإلى بناء بيتٍ جديدٍ، حيث يمكن أن تستوطنه الحرية»[1].

إذاً التحرّر (Liberty)، هو استعادة الحقوق الأساس الثلاث، الحياة والحرية والملكية، بينما الحرية (freedom)، هي المشاركة في الشؤون العامة، أي في العمل العام والميدان السياسي، وهي هنا إيجابية. في حين أن التحرّر هو التخلّص من الاضطهاد، أي أنه سلبي.

الثورة والتمرد

تُميّز أرندت بين الثورة والتمرد، فتذكر أن هاتين الكلمتين الأخيرتين لم تشيرا قط إلى التحرير كما تفهمه الثورات، كما لا تشيران أبداً إلى تأسيس حرية جديدة. وتركّد كل ظهور جديد للناس، وكل فكرة جديدة تحدث تأثيراً مدوياً تحتاج إلى كلمة جديدة، سواء جرت صياغة كلمة جديدة للتعبير عن التجربة الجديدة، أو تم استخدام كلمة قديمة وجرى إعطاؤها معنى جديداً تماماً.

كانت الكلمات التي تخطر على البال لوصف الثورة هي العصيان (Rebellion) أو التمرد (Revolt). ومعناهما قد تحدد وعُرِف منذ العصور الوسطى المتأخرة. ولكن هاتين الكلمتين لم تشيرا أبداً إلى تأسيس حرية جديدة. كانت النظرية في القرون الوسطى تعرف العصيان المشروع، والنهوض ضد السلطة القائمة، وتعرف التحدي والتمرد. ولكن الهدف من كل هذا لم يكن اعتراضاً على السلطة أو النظام القائم،

---

(1) المصدر نفسه، ص 47.

بل كان دائماً تبادلاً مع الشخص الذي في السلطة، كتبادل المغتصب بالملك الشرعي أو تبادل المستبد الذي أساء استخدام سلطته بالحاكم القانوني.

وعلى الرغم من وجود كلمات كثيرة في اللغة السياسية ما قبل الحديثة لوصف انتفاضات الرعايا ضد حاكم من الحكام، إلا أنه لا توجد كلمة تصف تغييراً راديكاليّاً، بحيث يصبح الرعايا أنفسهم هم الحُكّام. كانت الانتفاضات القديمة، إن حدثت، تستبدل حاكماً سيئاً بحاكم جيد، لكن لم تقد يوماً لأن يتحوّل العامة أنفسهم إلى حكّام. كان الشعب في السابق يستطيع تحديد من الذي لن يحكمه، لكنه أبداً لم يحدّد من الذي سيحكمه[1].

تقول أرندت «إن ما يجب أن يعيه القائمون بالثورة، هو حقيقة أن الثورات أكثر من تمردات ناجحة، فليس لدينا ما يبرّر تسمية كل انقلاب يجري بأنه ثورة، ولا أن نلتمس ثورة في كل حرب أهلية تحدث». كما تُميّز بين الثورة الحقيقية والانقلابات وثورات القصور، إذ تنتقل السلطة في هذه الأخيرة من رجل إلى آخر؛ ومن زمرة إلى أخرى؛ وهي لم تكن لتثير الكثير من المخاوف، لأن التغيير الذي تجريه يكون محدوداً في نطاق الحكومة، وليس فيه إلا الحد الأدنى من الاضطراب للناس.

عرفت القرون الوسطى العصيان والتمرّد، لكنها لم تعرف أبداً الثورة. ويشهد لذلك أن ميكيافيلي لم يستخدم هذه الكلمة قط؛ فعلى الرغم من الاضطرابات التي كانت تحدث في وقته في الدول ـ المدن

---

(1) المصدر نفسه، ص 54 ـ 56.

الإيطالية، إلا أن أياً منها لم يكن ثورة، بمعنى التحرّر المتجه نحو تأسيس الحرية.

إن تلك الاضطرابات كانت تشير، على العكس، إلى نهاية عصر الدول ـ المدن، لا إلى بداية جديدة. ولمعرفة بداية ظاهرة تاريخية مثل الثورة، لا بد، كإحدى الطرق المؤدية إلى ذلك، من معرفة اللحظة التي تم توليد كلمة تشير إليها، سواء أكانت كلمة جديدة، أم كلمة مولَّدة من كلمة قديمة[1].

إنّ الحروب والثورات قد حدّدت ملامح القرن العشرين، كما لو أن الأحداث لم تفعل سوى الإسراع في تحقيق نبوءة لينين المبكرة. والعلاقة بين الحرب والثورة ليست ظاهرة جديدة، بل هي قديمة قدم الثورات ذاتها، والتي كانت إما مسبوقة ومصحوبة بحرب للتحرير كالثورة الأميركية، وإما مؤدّية إلى حروب دفاعية وعدوانية كالثورة الفرنسية.

ومع أن من الضروري التمييز نظرياً وعملياً بين الحرب والثورة، على الرغم من العلاقة المتبادلة الوثيقة بينهما، فإنه يجب علينا ملاحظة أن الثورات والحروب لا يمكن تصوّرهما خارج ميدان العنف، وهذا وحده كافٍ لوضعهما كليهما بعيدين عن الظواهر السياسية الأخرى. ومن أسباب الميل المشؤوم الذي أظهرته الثورات لاندلاع الحروب، هو أن العنف نوع من أنواع القواسم المشتركة بينهما. إن صلة مشكلة البداية بظاهرة الثورة هي صلة واضحة، وهذه البداية لا بُدَّ من أن تكون مُتّصلة اتصالاً وثيقاً بالعنف، منذ بدايات التاريخ، كما يرويها التراث التوراتي والكلاسيكي: مثل قتلِ قابيل لهابيل. وظهر المعتقد القائل: «في البدء

(1) المصدر نفسه، ص 47 ـ 49.

كانت جريمة»، وما عبارة «حال الطبيعة» سوى صياغة جديدة مخففة نظرياً لهذا المعتقد»[1].

تقول أرندت «إنّ الثورة بداية جديدة عنيفة، وإن كل عناصر البدء والجِدّة لم تتوافر لا في أذهان القائمين عليها، ولا في المعنى الأصلي للكلمة ولا في استعمالها المجازي الأول في اللغة السياسية. فالرجال الذين قاموا بالثورتين الفرنسية والأميركية، لم تكُ فكرة الجدة ماثلة في رؤوسهم»[2].

إن إعطاء القيمة للجديد، بما هو جديد، والبحث عن الجدة لذاتها، لم يكن مُحَبّباً في الماضي كما هو في أيامنا. إنّ رجال الثورات، لم يكونوا يبحثون عن أكثر من «إعادة الأمور إلى نصابها»، أي محاولة العودة إلى الحالة التي سبقت الملكية المطلقة ومساوئها. إن تحوّل مسار الثورة من كونها مجرد «استعادة»، إلى خلق جديد، بدايةٌ جديدةٌ، إلى قصة لم تُكتب بعد، حدثت في نقطة من الزمن لم يعد باستطاعة الثوريين فيها العودة إلى الوراء، أي أنها حصلت على الرغم منهم[3].

الثورة والمسألة الاجتماعية

تقول أرندت: «لا أحد يمكنه أن ينكر الدور الكبير الذي أدّته القضية الاجتماعية في الثورات كلها. فمن لا يذكر أن أرسطو، حين بدأ يفسّر تعريف أفلاطون، كان قد اكتشف ماهيّة ما نسمّيه اليوم الواقع الاقتصادي ـ قلب الحكومة من قبل الأغنياء لتأسيس حكومة

(1) المصدر نفسه، ص 23 ـ 26.
(2) المصدر نفسه، ص 64.
(3) المصدر نفسه، ص 60 ـ 61.

أوليغاركية من قلة من المستغلين، أو قلب الحكومة من الفقراء لإقامة الديمقراطية».

وهي تعتبر أن العلاقة بين الثروة والحكم في أي قطر من الأقطار، والإدراك بأن أشكال الحكم مرتبطة بتوزيع الثروة، وأن الشبهة بأن السلطة السياسية قد تتبع ببساطة السلطة الاقتصادية، وأن المصلحة قد تكون القوة الدافعة وراء الخصام السياسي بكل أشكاله، أم كل هذه الأمور هي، بالطبع، ليست من اختراع كارل ماركس، ولا من اختراع هارينغتون الذي قال «إن السلطة هي الملكية، سواء أكانت عقارية أو شخصية»، ولا هي من اختراع روهان الذي قال «إن الملوك يقودون الناس، والمصلحة تقود الملوك». فأرسطو كان أول من قال: «إن المصلحة التي هي مفيدة لشخص أو مجموعة من الناس، هي الحاكم الأعلى في الأمور السياسية، وينبغي أن تكون كذلك»[1].

وترى أرندت أن « الانقلابات والانتفاضات التي حفزتها المصلحة، والتي كان ينبغي أن تكون عنيفة ودموية جداً إلى حين إقامة نظام جديد، قد اعتمدت على التمييز بين الفقراء والأغنياء، والذي كان بذاته أمراً طبيعياً ولا مناص منه في الكيان السياسي».

فالمسألة الاجتماعية إنما بدأت تؤدّي دوراً ثورياً في العصر الحديث، وليس قبله، وذلك عندما بدأ الناس يشكّكون في أن الفقر هو مسألة طبيعية كامنة في الظرف الإنساني، ويشكّكون في أنّ التمييز بين القلّة التي نجحت، بحكم الظروف أو القوة أو الغش، بتحرير نفسها من

(1) المصدر نفسه، ص 29.

أصفاد الفقر، وبين الكثرة العاملة والمصابة بالفقر هو تمييز محتّم وأزلي. إن هذا التشكك أو الاعتقاد بأن الحياة على الأرض يمكن أن تنعم بالوفرة الغزيرة بدلاً من أن تلعن بالندرة النزيرة، هو تشكّك جرى قبل العهد الثوري، وهو أميركي الأصل، فقد ترعرع خلال التجربة الاستعمارية الأميركية.

إذاً إنّه استيطان أميركا الذي أُعِدَّ للثورات، بالمعنى الحديث القائل بالتغيير الكامل للمجتمع، وذلك عندما كتب جون أدمز قبل اندلاع الثورة الأميركية قائلاً: «إني أرى أن استيطان أميركا واستقرارها، هو بمثابة فاتحة لمخطط عظيم بعناية إلهية، وذلك لتنوير الجاهلين ولانعتاق المستعبَدين من البشر في أرجاء الأرض كلها»[1].

إن أميركا قد أضحت رمزاً لمجتمع لا فقر فيه قبل أن يكتشف العصر الحديث، بتطوّره التقني الفريد، وسائل إلغاء ذلك الشقاء المهين الناجم عن الحاجة المحض التي كانت تعتبر دائماً أزلية. فتأسيس تلك المستوطنات في تلك الأراضي ذات الوفرة، قد جسّد أمام أعين الأوروبيين حقيقة واقعة لمجتمعات لا فقر فيها.

هذه المساواة التي تحقّقت بشكل طبيعي وعضوي في العالم الجديد، بدا أن تحقيقها في العالم القديم لم يعد مُمكناً بدون العنف والثورة الدامية. إن الوصول بنسيج المجتمع إلى المرحلة التي وصلت إليها أميركا قبل الثورة الأميركية، لهو الأمل الذي حرّك كل الثوريين فيما بعد، لا النظام السياسي وتغييره الذي حدث بعد هذه الثورة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 29 ـ 30.

(2) المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

لقد غدت القارة الجديدة مأوى للفقراء وملجأً ومقراً لاجتماعهم، الذين «شدتهم الخيوط الحريرية لحكومة معتدلة»، وهم يعيشون في ظل ظروف من «تماثل مريح» أزيلت منه مقولة إن «الفقر المطلق أسوأ من الموت»، بحسب كريفيكور الذي كان معارضاً شديداً للثورة الأميركية التي اعتبرها نوعاً من المؤامرة من شخصيات كبيرة ضد طبقة الأفراد العاديين. لهذا السبب توصّل بعض المؤرخين والثوريين إلى نتيجة قائلة: «إنه لم تحدث ثورة في أميركا». وهذا الرأي هو الذي تحاربه أرندت، بطريقة مباشرة وتقول: «إن كل المقدمات التي منها يتم الوصول إلى نتيجة عدم حدوث ثورة أميركية، إنما وضحتها حقيقة الثورة نفسها، ذلك أن الحقائق معاندة، إنها لا تختفي حين يرفض المؤرخون وعلماء الاجتماع أن يتعلموا منها..»[1].

فرجال الثورة الأميركية كانوا يفكرون باستعادة الحريات القديمة، ونظرياتهم الخاصة بالدستور البريطاني، وما فيها من حقوق الإنسان، حتى انتهت أشكال الحكومة الاستعمارية بإعلان الاستقلال. فالثورة لم تكن مقصودة حتى إن بنيامين فرانكلين، كشف أنه لم يكن ثمة أحد يرغب بالانفصال عن بريطانيا، أو يعتقد أن ذلك سيكون نافعاً لأميركا. وفي هذا السياق يأتي كلام المؤرخ الفرنسي أليكسيس دو توكفيل على الثورة الفرنسية، إذ يقول إن المرء يعتقد أن هدف الثورة القادمة لم يكن الإطاحة بالنظام القديم بل استعادته[2].

الثورات علمانية وليست مسيحية

ترى أرندت أن الثورات الحديثة لم تكن مسيحية في الأصل، وأن

(1) المصدر نفسه، ص 32 ـ 34.

(2) المصدر نفسه، ص 60 ـ 61.

العلمانية وفصل الدين عن السياسة، وتصاعد دنيا المدينة ذات المنزلة الرفيعة هي عوامل جوهرية في الثورة، وعلى هذا الأساس، فالعلمانية، وليست المسيحية، هي التي تُشكّل أصل الثورة.

وقد فندت الرأي القائل إنّ كل الثورات مسيحية الأصل، انطلاقاً من كون الجماعة المسيحية الأولى ذات طبيعة ثورية، أعلنت مساواة الأرواح أمام الله وازدرت السلطات الدنيوية ووعدت بمملكة السماء، الأمور التي بعد علمنتها ستكون منتهى آمال الثوريين. وخلصت إلى أنه، وببساطة، «ما من ثورة أشعلت قط، باسم المسيحية، قبل العصر الحديث».

تناقش أرندت الرأي الذي يقول إنه طالما أن الثورة بداية، أي أنها لا تخضع للنظر للتاريخ كدوائر، بل كخطوط مستقيمة؛ فعلينا الاعتراف بأن هذه النظرة هي نظرة مسيحية للتاريخ، فولادة المسيح قطعت التاريخ بالزمن القديم، وأسست لبداية جديدة.

واعتبر أوغسطين حادثة المسيح، حدثت لمرة واحدة وللأبد، ومن بعده عاد التاريخ دائرياً: إمبراطوريات تنشأ ثم تصعد فتضمحل وتتلاشى». تقول أرندت «إن التغيير في الأمور الدنيوية يعود بجذوره للإغريق، الذين رأوا أن القدرة عليه تعود إلى حقيقة مفادها أن الشباب ـ الذين هم أفراد جدد ـ يغزون باستمرار استقرار الأوضاع (status quo). إن الشؤون البشرية تغيّرت باستمرار، لكنها لم تأتِ بشيء جديدٍ قط. والشيء الجديد هو أنّ هؤلاء البشر أنفسهم يولدون، إلّا أن فعل الولادة نفسه لا يتغيّر»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 34 ـ 37.

كرين برينتن وتشريح الثورة

كتب الباحث والمؤرخ الأميركي كرين برينتن كتاب «**تشريح الثورة**» عام 1938، وأعيد طبعه عام 1956، وقام برينتن بتوسيعه عام 1964. ويُعَدّ الكتاب أفضل كتب برينتن وأشهرها، الذي حاول فيه تأسيس نمط تتبعه معظم الثورات. وقد جمع المعلومات من أربع ثورات كبرى: الثورة الأميركية، الثورة الفرنسية، الثورة الروسية البلشفية، والحرب الأهلية في إنكلترا.

يحلّل المؤلف ميولَ مجتمعٍ يسبق ثورة كبرى، وهو يرى أنه يجمع بين التوترات الاجتماعية والسياسية بسبب التدهور التدريجي لقيم المجتمع. إن فكرته عن الثورة هي أنها عملية قلب السلطة، ما يؤدّي إلى تولّي المتطرفين السلطة ثم تهدأ الأمور. وقد شبّه الثورة بحُمّى ترتفع بسبب شكاوى أفراد شعبٍ ما. ومن أعراض هذه الحمى انهيار هيكل السلطة؛ فتستعر الحُمّى ثم يصبح واضحاً أن الناس لا يتحملون تلك الحُمّى، وتحلّ سلطة أفضل محلّ هذا الاهتياج ويصبح الشعب أسعد.

إن فكرة برينتن عن الثورة، هي أنها في الحقيقة جدول معيّن للأحداث التي يفترض أنها تحدث وتظهر التغيير. ويرى برينتن أنه لا يحدث تغيير جوهري من مرحلة ما قبل الثورة إلى مرحلة ما بعد الثورة. غير أن نظرية برينتن استندت إلى الثورة قبل العام 1945[1]. ويرى برينتن أن الثورة ذات أهمية معاصرة تماماً في منتصف القرن العشرين. فالتغيير لا يزال سمة ثقافتنا، إلا أنه تغيير مُنَظّم وسلمي وتدريجي، أي بحسب

(1) **تشريح الثورة**، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص 9

العبارة الشائعة لدى أجدادنا «تطور وليس ثورة». وهو يشير إلى استقرار دولة الولايات المتحدة فهي أقدم من بريطانيا الاشتراكية، ومن الجمهورية الفرنسية الخامسة، ومن أي جمهورية سوفياتية، ومن حكومات البلدان الغارقة في القدم كالصين والهند. فالمجتمع الأميركي مُسْتَقِر وسط مجتمعات تشهد تغييراً ثورياً. فالأميركيون يخافون قليلاً من الثورات ويتمسّكون بشعار القرن التاسع عشر «تطور وليس ثورة»[1].

وباستخدام هذه الثورات كنماذج، وضع برينتن أربع مراحل تمرُّ بها الثورة يمكن عرض هيكلها كما يلي:

المرحلة الأولى: وهي المرحلة التمهيدية، ومن أبرز خصائصها: التّنافُر الطبقي، والحاكم غير الكفؤ، ونقل المفكّرين للولاء، وفشل استخدام القوة ضد الثورة.

وأعراض الثورة، في هذه المرحلة، تتمثّل في أن الطبقة الوسطى هي القوة الدافعة وراء الثورة، وأنها تعبّر بصوت عال عن سخطها بسبب قيود اقتصادية معيّنة تفرضها الحكومة عليها. وعلى الرغم من أن هذه القيود، على غرار قوانين الملاحة في المستعمرات الأميركية، ليست رئيسة، إلا أنها كافية لإحداث سخط شديد. وتكون الحكومة حينها غير كفوءة إطلاقاً، وتنهار البيروقراطية ولا تتمكّن من إدارة البلاد على نحوٍ فعّال. وقد يكون السبب وجود حاكم أخرق، أو نقص مالي مزمن في الحكومة. وأخيراً يُعاني الحزب الحاكم من تخلّي المثقفين، الذين يُعتبرون ضمير المجتمع[2]، عنه.

(1) المصدر نفسه، ص 26.

(2) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 8.

المرحلة الثانية «حدوث الثورة نفسها»: وتتميّز بخصائص يحددها برينتن في: الانهيار المالي، وزيادة الاحتجاجات ضد الحكم، والأحداث المثيرة، واستيلاء المُعتدلين على السلطة، وفترة شهر العسل. ويصف هذه المرحلة بـ«الحُمّى الصاعدة» والمُتَمَثّلة في تصاعد سخط الطبقة الوسطى، إذ يثور الشعب وتتوّج ثورته بمعركة، مثل اجتياح سجن الباستيل أو معركتي لكسنغتن وكونكورد. وينهار الهيكل الحكومي تحت ضغط الديون المالية والانتفاضة الشعبية، ثم يشكّل المعتدلون أو الوسط السياسي حكومة جديدة. غير أن الحكومة المعتدلة الجديدة تظهر أنها غير قادرة على الصمود في وجه مشاكل إدارة الدولة، والأزمة الاقتصادية، ووضع دستور جديد وغير ذلك[1].

المرحلة الثالثة، وتُسمّى مرحلة الأزمة، وخصائِصها وهي: تولّي المتطرّفين السيطرة، وإبعاد المعتدلين عن السلطة، والحرب الأهلية، والحرب الخارجية، وتركيز القوة في مجلس ثوري يسيطر عليه رجل قوي. في هذه المرحلة تبلغ الثورة الذروة، عندما يصبح المعتدلون عاجزين عن أداء مهمة حكم البلاد، ويطيح بهم المتطرّفون بالقوة، ويبدأ حكم الإرهاب، فيشرع المسرفون في التطرّف بالتخلّص من المعارضة باستخدام العنف. كما تتورط الحكومة الجديدة عادة في حرب خارجية في محاولتها نشر مبادئ الثورة. كما تبدأ الثورة بفقد زخمها ولا يعود الشعب يساندها إلا خوفاً من التطهير. وبسبب تفاقم الأزمة الاقتصادية يواجه الثوريون تهديداً داخلياً متزايداً[2].

المرحلة الرابعة «مرحلة الخلاص»: وخصائصها هي: العودة البطيئة

---

(1) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 8 ـ 9.

(2) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 9.

غير المنتظمة إلى أزمنة تتسم بهدوء أكثر، وحكم الطاغية، وقمع المتطرّفين، وحصول المعتدلين على العفو، والنزعة القومية العدوانية. ويصف برينتن هذه المرحلة بـ«النقاهة» لأنه مع تزايد ضعف الثورة تدخل البلاد فترة الانتعاش، ويتولّى السلطة في الحكومة الجديدة حاكم مركزي قوي، مثل جورج واشنطن أو جوزف ستالين، ويشرع في عملية إعادة الاستقرار إلى البلاد.

ويستبعد هذا الحاكم أو يُعدم زعماء الثورة الأكثر عنفاً مثل روبسبير، كما يُمنح المعتدلون عادة العفو ويبدأ الناس في التخلّص من أي علامات باقية من علامات الثورة، ويغيّرون ملابسهم وأسلوب حياتهم في محاولة لنسيان الثورة، ويتخلّون في تلك العملية عن الكثير من العقائد المتسمة بالتطرّف التي يؤمن بها الثوريون[1].

ويخلص برينتن من هذه المراحل إلى أن معظم الثورات تنتهي عموماً بالعودة إلى حيث بدأت، وتنشأ بعض الأفكار الجديدة، ويتحوّل هيكل القوة، وتطبق بعض الإصلاحات ويُمحى أسوأ ما في النظام القديم. غير أن الوضع القائم يصبح مشابهاً للوضع في فترة ما قبل الثورة، وتشرع الطبقة الحاكمة مرة أخرى بالإمساك بالقوة[2].

الأنظمة القديمة

يتناول برينتن ما يعرف بـ«الأنظمة القديمة» فيقول: وَصَلَنا مصطلح «النظام القديم» (العهد البائد) من فرنسا، ويعني في سياق تاريخ فرنسا

---

(1) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 10.

أسلوب حياة الأجيال الثلاثة أو الأربعة التي سبقت ثورة 1789. ويوسع استخدامه لوصف المجتمعات المختلفة التي نشأت منها ثوراتنا.

ويمكن للمؤرخ أن يجد أدلة على الاضطرابات والسخط في أي مجتمع تقريباً يختار دراسته. وينقل أن سوروكين أورد في ملحق بكتابه «الديناميكا الاجتماعية والثقافية لإنجلترا»، وهي بلاد تتسم تقليدياً بالوقار السياسي، 26 اضطراباً داخلياً في العلاقات ما بين المجموعات بين عامي 1656 و1921. ويعني هذا معدل اضطراب واحد تقريباً كل ثمانية أعوام. وتراوح هذه الاضطرابات في الخطورة بين العصيان الكبير والحرب الأهلية في عقد الأربعينات من القرن السابع عشر، وبين أحداث غير مهمة من مثل تمرد صغار مالكي الأرض في إقليم وِسْكِسْ عام 1725.

وإذا كان تعريف مجتمع مستقر أو سليم بأنه مجتمع لا يوجد فيه تعبير عن السخط على الحكومة أو المؤسسات القائمة، فإنه لا توجد أي مجتمعات مستقرة أو سليمة. وكل ما يمكن توقعه مما يمكن أن يدعى المجتمع السليم هو عدم وجود زيادة لافتة لتلك التوترات[1].

ويشير برينتن إلى أنه بالنسبة إلى مجتمعات معيّنة وجد فيها، بعد أن درس أنظمتها القديمة، متغيرات معيّنة حصلت قبل الثورة، ومع ذلك من غير المحتمل أن نجد في كل الحالات التي ندرسها علامة واضحة موجودة في كل مكان، كي نتمكن من القول إنه عندما تجد كذا أو كذا في مجتمع ما، فإنك تعرف أن ثورة ستنشب بعد شهر أو سنة أو عقد أو في أي وقت في المستقبل؛ بل ربما العكس هو الصحيح إذ تميل

---

(1) المصدر نفسه، ص 51 ـ 52.

الأعراض إلى الكثرة والتنوّع وهي غير منتظمة في نمط متسّم بالتنسيق[1]. ومن تلك الأعراض:

1 ـ جوانب الضعف الاقتصادية والسياسية:

في كل المجتمعات الأربعة التي درسها برينتن في كتابه «**تشريح الثورة**»، شهدت السنوات التي سبقت نشوب الثورة فيها مشاكل اقتصادية أو مالية خطيرة من نوع خاص. فعلى سبيل المثال: ملوك آل ستيوارت في المملكة المتحدة كانوا في صراع دائم مع البرلمان بسبب الضرائب، وكذلك الدور الذي لعبته الضرائب في الثورة الأميركية.

في عام 1789 عجّلت الدعوة إلى اجتماع الطبقات الثلاث في فرنسا بالثورة التي أصبحت محتمة بسبب وضع الحكومة المالي السيء. وشهدت روسيا، في عهد القيصر قبل الثورة، الانهيار الشامل في كل مجالات النشاط الاجتماعي. وكان ارتفاع الأسعار وندرة المواد عاملين بارزين في التوتر عام 1917[2].

غير أنه في كل تلك المجتمعات كانت الحكومة هي التي تواجه مشاكل مالية وليس المجتمعات نفسها. فلم تنشب ثورات مع اقتصاديات متدهورة أو في مجتمعات تشهد بؤساً أو كساداً اقتصادياً واسع الانتشار وطويل الأمد.

ولن نجد في أي من مجتمعات العهد البائد أي شيء يشبه الأزمة الاقتصادية واسعة النطاق. ولم تكن الرفاهية على نحو متساوٍ في فرنسا

---

(1) المصدر نفسه، ص 52 ـ 53.

(2) المصدر نفسه، ص 54 ـ 55.

في السنوات التي سبقت الثورة. وكانت حصة الأسد للتجار ورجال الأعمال ومالكي الأراضي الزراعية، أي الطبقة الوسطى، وهي الطبقة الأكثر انتقاداً للحكومة في عقد الثمانينات من القرن الثامن عشر، والأكثر تردداً في إنقاذها من خلال تسديد الضرائب أو إقراضها المال. لكن الرجال الذين صنعوا الثورة الفرنسية لا بدّ من أنهم عانوا كثيراً من الحرمان الاقتصادي. وربما دفع ارتفاع الأسعار الناس الفقراء ومتوسطي الحال إلى الثورة[1].

أما في المستعمرات في الولايات المتحدة الأميركية، فقد كان يوجد ضيق وضغوط اقتصادية، ولكن لم تكن توجد طبقة مسحوقة تنوء في الفقر. إنجلترا لم تكن في عهد آل ستيوارت أقل ازدهاراً منها في أواخر عهد آل تيودور. كتب رامزي موير: «لم تعرف إنجلترا ازدهاراً أكثر ثباتاً وأكثر انتشاراً. وكان عبء الضرائب أقل من أي بلد آخر. ولم تكن الثورة الوشيكة بسبب ضيق اقتصادي». وحتى في روسيا عام 1917 ـ باستثناء الانهيار المروّع للجهاز الحكومي بتأثير الحرب ـ فإن القوة الإنتاجية للمجتمع عموماً كانت بالتأكيد أكبر من أي وقت سابق في تاريخ روسيا. وكان التقدم واضحاً في التجارة والإنتاج منذ الثورة الفاشلة عام 1905[2].

ويرى بيرنتن أن العوز الاقتصادي ليس من العلامات على الثورة؛ بل تحتاج هذه العلامات إلى إنعام النظر فيها. فتروتسكي قال: «إن مجرد وجود الفاقة لا يكفي لإحداث عصيان مسلّح. ولو كان الأمر كذلك لكانت الجماهير دوماً في تمرد».

---

(1) المصدز نفسه، ص 55 ـ 56.

(2) المصدر نفسه، ص 57 ـ 58.

والأمر الأكثر أهمية هو وجود شعور بين مجموعة أو مجموعات بأن الظروف السائدة تعيق نشاطها الاقتصادي. وكان تأثير الدوافع الاقتصادية للتمرد بين الطبقات المالكة واضحاً، وخاصة بين أرستقراطيّي المناطق الساحلية في فرجينيا في الولايات المتحدة[1].

ثمة مظالم اقتصادية معيّنة تسبّب الثورة؛ فليس كل عوز اقتصادي يسبّب الثورة؛ بل شعور بعض المجموعات صاحبة المشاريع أن فرص النجاح تقيّد أعمالها على نحو غير مناسب، بسبب ترتيبات سياسية تبدو من أعراض الثورة. ويخلص برينتن إلى أن الحياة الاقتصادية كانت مزدهرة في تلك المجتمعات الأربعة، التي درسها، في السنوات التي سبقت الثورة. بينما كانت الحكومات هي التي تفتقر إلى الأموال على نحو مزمن، فيما كانت مجموعات اقتصادية معيّنة تشعر أن السياسات الحكومية تعادي مصالحها الاقتصادية. ويستشهد بدراسة للباحث (ل. ب. مريمان) لِسِتِّ ثوراتٍ في القرن السابع عشر في انجلترا، وفرنسا، وهولندا، وإسبانيا، والبرتغال، ونابولي، وجد فيها أنها تشترك جميعها في أصل مالي واحد هو «الضريبة»، فكلها بدأت بالاحتجاج عليه[2].

2 ـ عدم كفاءة الحكم

ثمة درجات من عدم الكفاءة في الجهاز الحكومي، ودرجات من الصبر لدى المحكومين. فالحكومات في المجتمعات الأربعة موضوع البحث كانت غير كفوءة نسبياً وكان المحكومون نافذي الصبر نسبياً. والإفلاس الوشيك لحكومة ما في مجتمع مزدهر، قد يعتبر دليلاً مسبقاً

(1) المصدر نفسه، ص 59 ـ 60.

(2) المصدر نفسه، ص 61 ـ 63.

جيداً على عدم كفاءتها. فعلى سبيل المثال: لم تكن الحكومة الفرنسية كفوءة في القرن الثامن عشر، بينما كان عدم كفاءة الحكومة الإنجليزية أقل وضوحاً لكنها لم تكن جيدة أيضاً؛ إذ إن النظام الضريبي لم يكن ملائماً لحكومة حديثة كإنجلترا، كذلك الاستهتار، والتبذير، وجمع الأموال بطريقة غير مشروعة، كلّ ذلك أدّى إلى صراعات بين الحكومة والطبقتين الأرستقراطية والوسطى، أسفرت عن إرباك الجهاز الحكومي فيها[1].

وفي أميركا، كان فشل الحكومة مزدوجاً؛ وذلك بسبب توسّع الإدارة المركزية للمستعمرات وفشل الإصلاح، وحدوث فساد في المحاكم، وتزوير في تمثيل المناطق الإدارية لمصلحة المستوطنات الأقدم المحاذية للمحيط الأطلسي.

أما روسيا فقد شهدت تفككاً للإدارة القيصرية، بدأ بانهيار جزئي لجهاز الإدارة الداخلية، فيما أضحى الانهيار الحكومي واضحاً خلال عامي 1916 ـ 1917[2].

3 ـ انتقال ولاء المفكرين:

يبحث برينتن دور مجموعات الضغط والفكر في التغيير والتمهيد للثورة. فعقود ما قبل الثورة في المجتمعات الأربعة المزبورة، تظهر الجهود المبذولة من قبلها نحو التغيير الجذري للحكومة؛ إذ تجاوزت بعض المجموعات فيها ممارسة التأثير والدعاية إلى التخطيط وتنظيم العمل المباشر. ويذكر برينتن، كمثال، دورَ اللجان الثورية الفاعلة في أميركا التي

(1) المصدر نفسه، ص 64 ـ 65.
(2) المصدر نفسه، ص 66 ـ 67.

أدارها جيداً سام أدامز في سبعينات القرن الثامن عشر في تنظيم تظاهرات شعبية، وفي التنسيق بين المستعمرات، وعقد المؤتمرات[1].

كما يشير إلى دور جمعيات الفكر في الثورة الفرنسية. يقول مؤرخ الثورة الفرنسية كوشان إن «جمعيات الفكر» ـ وهي مجموعات تجتمع لمناقشة التأثير الكبير لحركة التنوير ـ، قد بدأت تدريجياً بممارسة الإثارة السياسية، وساعدت أخيراً في توجيه الانتخابات إلى مجلس الطبقات العامة عام 1789. وعلى الرغم من أن المدرسة الرسمية للمؤرخين في الجمهورية الثالثة كانت لا تثق دائماً بفكرة التخطيط المسبق للثورة الفرنسية الكبرى، إلا أنه من الصعب على غير المنتمي إلى هذه المدرسة ألا يشعر أن كوشان قد وضع إصبعه على الشكل الجوهري لعمل مجموعة حوّلت مجرد الكلام والتأمّل إلى عمل سياسي ثوري. ويقر مؤرخو الثورة الفرنسية أنه كان للماسونية دور في الإعداد للثورة، وبات واضحاً أن النشاط الماسوني في فرنسا في القرن الثامن عشر كان حتماً بعيداً عن أن يكون نشاطاً اجتماعياً أو ترفيهياً أو تربوياً صرفاً.

وفي روسيا، كان لمجموعات الضغط والدعاة دور كبير في التحضير للثورة، خصوصاً بعد ازدهار المجموعات المنظِّمة لجميع درجات العداء للأوضاع القائمة، من رمي القنابل، إلى التصويت في انتخابات مجلس الدوما[2]، وغير ذلك.

أما بالنسبة إلى إنجلترا فقد كان وجود مجموعات الضغط أقل وضوحاً. لكن كانت ثمة إشارات إلى وجود معارضة منظمة لبعض

(1) المصدر نفسه، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 69.

إجراءات الدولة؛ كضريبة السفن من قبل التجار وبعض الأرستقراطيين. نعم، مجموعات الضغط صارت أكثر وضوحاً في القرن السابع عشر وتمثلت بكنائس المتطهرين والكنائس المستقلة.

وُجدت مجموعات ضغط ذات الأهداف الثورية، إلى حد ما، في المجتمعات الأربعة المذكورة. وبحسب لايفورد إدوارد، القس الأميركي الذي درس الثورات الأربع، أيضاً، عام 1927 في كتابه «**تاريخ الثورة الطبيعي**»، فإن أحد أعراض الثورة هو ما ذكرنا من تحوّل ولاء المفكرين[1].

4 ـ الصراع بين الطبقات وعدم فعالية الطبقة الحاكمة

الطبقة الحاكمة في المجتمعات الأربعة كانت منقسمة وغير فعالة، ولم تنجح في أداء مهامها، وقد انضم بعض أعضاء الطبقة الحاكمة إلى المثقفين ونبذوا النظام القديم، وازداد التوتر الطبقي في فرنسا بحلول سنة 1789 كثيراً[2].

وإذ لا تستطيع الثروة شراء كل شيء في هذا العالم، فلا بد من أن تكون ثمة علامة أولية موثوق بها على الثورة.

ويخلص برينتن إلى أن هذه العلامات الأولية : العيوب الحكومية، والشكاوى غير العادية بسبب الضرائب، والتفضيل الحكومي الواضح لمجموعة واحدة من المصالح على أخرى، والورطات والارتباكات الحكومية، وفقدان الثقة بالنفس بين الكثير من أعضاء الطبقة الحاكمة،

(1) المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

(2) المصدر نفسه، ص 83 ـ 89.

وتصاعد العداوات الاجتماعية، وفصل السلطة الاقتصادية عن السلطة السياسية والامتيازات الاجتماعية، وتوقف بعض الوظائف، وخصوصاً المهن الحرة، وُجد بعضها (العلامات) إن لم يكن معظمها في هذه المجتمعات الأربعة التي شهدت ثورات[1]، وموجود في كل مجتمع حديث وفي أي وقت.

يستنتج برينتن أن التشخيص في المراحل المبكرة من الثورة غاية في الصعوبة. ففي هذه المجتمعات الأربعة، كان ثمة حديث متزايد عن الثورة مع اقتراب نشوبها، وكذلك شعور متنامٍ بالتوتر الاجتماعي، وتشنج وسخط متعاظم. لكن جاءت الثورة الفعلية بشكل مفاجئ. وينطبق هذا كذلك على روسيا؛ إذ كانت الثورة متوقعة فيها منذ زمن طويل.

لا بدّ من أن تكون الثورة متوقعة حقاً، لا مجرد كلام في أفواه المتنبئين المحترفين أو المحافظين الجبناء. ولا بدّ من أن تتجاوز، قبل كل شيء، المثقفين، لأنه على الرغم من أهمية تحوّل ولاء المثقفين كعلامة على الثورة، إن وجد مع علامات أخرى، إلا أن من الصعب دائماً تمييزه عن عدم الانتماء المحض للمثقفين[2].

المراحل الأولى من الثورة

المراحل الأولى التي سبقت اندلاع الثورة شهدت تصعيداً للاحتجاجات ضد طغيان الحكومة، وسَيْلاً من المنشورات،

---

(1) المصدر نفسه، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 100 ـ 102.

والمسرحيات، والخطب، وتفجَّرَ النشاط من جانب مجموعات الضغط المعيّنة. في هذه المراحل فشلت الحكومة في قمع المعارضة؛ لأنها كانت قوية للغاية وفعالة ومصممة، والحكومة كانت تفتقد الحماسة والفعالية بينما كسبت المعارضة أكثر من نصف وكلاء الحكومة[1].

حتى فترة حكم تشارلز الأول التي سبقت الثورة الإنجليزية لم تكن هادئة تماماً وناجحة، كما بدت بالظاهر، إذ هرب الكثير من الكهنة المتطهرين بعد محاولة رئيس أساقفة كانتربري وليم لاود (1573 ـ 1645) طردهم من الكنيسة الرسمية. وقد كتب سترافورد عام 1638 أن «الشعب في أتم الهدوء، وإذا لم أكن مخطئاً، فهو راضٍ للغاية إن لم يكن مسروراً جداً بحكومة جلالته الحنونة وحمايتها». إلا أنه كان مخطئاً جداً. لم تكن تلك السنوات العشر من الحكم الشخصي سوى الهدوء الذي يسبق العاصفة. ونجد في المجتمعات الثلاثة الأخرى، تزايداً مطرداً في الاضطراب الثوري. وفي أميركا، لم تكن أي مستعمرة تنجو من شكل ما من الشغب في الفترة الممتدة بين قانون الطابع ومعركة لكسنغتن سنة 1755[2].

بدأت الثورة الروسية بحدث واحد هو أعمال شغب في بتروغراد في مارس/ آذار 1917، كانت أكثر من الثورات الأخرى الثلاث. وأبرَزَ التاريخُ أحداثاً مثيرة كالقتال في كونكورد في أميركا، وسقوط الباستيل في فرنسا، بوصفها بدايات الثورة. لكن لم يثق الثوريون دائماً من وقت تحويل الهيجان الثوري إلى ثورة، ولم يكن الانتقال من الهيجان إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 104 ـ 105.

(2) المصدر نفسه، ص 105.

العمل أمراً محدداً في هذه الثورات الأربع. ويشار هنا إلى حركة السير جون إليوت ضد الضرائب في إنجلترا من 1628 وحلّ البرلمان طوال 11 عاماً، ثم سجنه لإثارته الشغب حتى توفي شهيداً عام 1632. وقد اتخذت الثورة الإنجليزية بحلول صيف 1642 شكلاً واضحاً في الحرب الأهلية[1].

يمكن القول إن الثورة الأميركية نشبت عام 1765 نتيجة قانون الطابع أو الهيجان الذي تَوّجَ بإلغاء ذلك القانون نوعاً من التجربة للحركة العظمى في عقد السبعينات من القرن الثامن عشر. وقد يكون تاريخ نشوبها مع انعقاد المؤتمر القاري الأول عام 1774 أو نشوب معركتي كنجستون وكونكورد عام 1775 أو حتى يوم الرابع من يوليو/ تموز 1776. وقد يقال إن الثورة الفرنسية عام 1789 كانت في حالة تبلوّر لعقود عدة. فلم تكن في فرنسا مقاومة ظاهرة ومحددة ضد الحكومة الملكية كما في إنجلترا وأميركا. كانت فرنسا بلا هيئات تمثيلية، كان هناك برلمان وهو نوع من المحكمة العليا يضم قضاة من النبلاء يتولّون مناصبهم بالوراثة. وهذا البرلمان ـ الذي أعقبته البرلمانات الإقليمية ـ قد شرع في العقد التاسع من القرن الثامن عشر في نزاع مع صاحب التاج في تحدٍ مثير للسلطة الملكية حيث جرى النفي الإجباري للقضاة[2].

التلقائية أم التخطيط

ثمة فروق لافتة للنظر في التخطيط المسبق للخطوات الأولى في

(1) المصدر نفسه، ص 106 ـ 108.

(2) المصدر نفسه، ص 108 ـ 110.

الثورات الأربع: اندلعت الثورة الإنجليزية في إحدى أقدم الهيئات البرلمانية وأرسخها. ونشبت الثورة الأميركية بشكل رئيس في نيو إيغلاند بين ناس تعوّدوا على اجتماعات مجالس المدن والمستعمرات. وتطوّرت الثورة الفرنسية من اجتماعات هيئة تشريعية بلا سوابق. وبدأت الثورة الروسية في أعمال شغب في شوارع العاصمة واستمرت بدون الاستفادة من أية هيئة برلمانية.

وثمة فروق بين الثورات الأربع في الشخصية وفروق في الوقت والمكان. في المراحل المبكرة من الثورة ثمة متماثلات واضحة في سلوك الأفراد في تلك المجموعات ـ مشاعر الأفراد وخطاباتهم[1].

غير أن الأهم ـ يقول برينتن ـ هو عدم وجود اتساقات في الثورات الأربع، ذات صلة بالمسار الكلّي للحركات، يمكن تجميعها معاً ومنحها مكاناً في مخططنا المفاهيمي لحمى الثورة؛ نعم أحد الاتساقات واضح، فالحكومات القائمة في جميع المجتمعات الأربعة حاولت جمع الأموال من الناس الذين رفضوا الدفع. وبدأت ثلاثة ثورات من أصل أربعة منها بين من عارضوا ضرائب معيّنة ونظّموا احتجاجات ضدها ووصلوا أخيراً إلى نقطة الهيجان من أجل إسقاط الحكومة القائمة واستبدالها.

ثمة اتساق ثانٍ واضح وهو أن الأحداث في مرحلة الخطوات الأولى للثورة تبرز حتماً من السخط المرتبك نحو النظام القديم؛ فيتولد طرفان متعارضان وينجم عن ذلك عنف أولي. وبعد نشوء الفريقين: فريق العهد القديم وفريق الثورة، ينتصر الأخير في نهاية فترة المراحل الأولى.

---

(1) المصدر نفسه، ص 114 ـ 115.

ثمة فترة قصيرة بعد نجاح الثورات الأربعة ساد فيها الفرح والأمل، أي شهر العسل الوهمي بين الثنائي المستحيل، الواقعي والمثالي. وقد مرّت هذه الثورات بمرحلة مبكرة كهذه تبلوّر فيها التعارض بين القديم والجديد ونال فيها الجديد انتصاراً لافتاً[1].

يرى بعضٌ أن الثورة كانت طبيعية وتلقائية، فيما يرى بعض آخر أنها من تخطيط مسبق من عمل أقلية من الماسونيين والفلاسفة ومثيري التهييج المحترفين[2].

كتب تروتسكي، أحد قادة الثورة البلشفية في روسيا، أن لا أحد خطط أو توقع الثورة عندما نشبت، وأنها تطوّرت من البيانات الاشتراكية العادية ومن أعمال شغب بسيطة تتعلق بالخبز. وكان دور مجموعات الضغط جلياً في المراحل الأولى من الثورة الأميركية، وخصوصاً دور اللجنة التي أنشأها تجار بوسطن مع أقاليم خليج ماساشوستس لمراقبة الشؤون التجارية والدعوة إلى اجتماعات، وتأسيس جمعية أبناء الحرية لمكافحة قانون الطابع من قبل بعض المتطرفين. فقد أدار سام أدامز لجنة المراسلة ومن ثم أسست لجنة مشتركة لعدد من المدن نالت تأييد معظم التجار المحافظين.

جرى استخدام العنف أحياناً كلما كان ضرورياً، كحفلة شاي بوسطن، إلخ.. لكن المؤرخين الأكثر واقعية لن يذهبوا بعيداً ـ بحسب برينتن ـ ويدّعوا أن أقلية صغيرة هي التي صمّمت الثورة

---

(1) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

(2) المصدر نفسه، ص 118 ـ 119.

الأميركية. لكن تأثير اثنتي عشرة سنة من الأخطاء البريطانية والتنازلات والتقلبات، ومجموعة كبيرة من التحريض الأميركي، أسفر عن نمّو دعم شعبي واسع عام 1775 للمؤتمر القاري في مقاومته للملك البريطاني جورج الثالث[1].

مدرسة الظروف تعدّ الثورات نمّواً جامحاً وطبيعياً، وتغرس بذورها بين الطغيان والفساد، وتحدد قوى من خارج التخطيط البشري تطوّرها برمّته. أما مدرسة المؤامرة فتعدّ الثورات نموّاً مفروضاً ومصطنعاً، وغرست بذورها بعناية في تربة تولّى معالجتها وتسميدها البستانيون الثوريون لجعلها تنضج وسط قوى الطبيعة. ويرفض برينتن كِلتَا المدرستين لأنهما في نظره كلام فارغ، وهو يعتقد أن الثورات تنمو من بذور يغرسها أفراد يريدون التغيير. ولا يعمل هؤلاء ضد الطبيعة بل في التربة وفي مناخ مؤاتٍ لعملهم، بحيث تمثّل الثمار النهائية تعاوناً بين الأفراد والطبيعة[2].

دور القوة في الثورة

ثمة اتساق نهائي يمكن تمييزه في هذه المراحل الأولى من الثورات الأربعة ـ موضوع دراسة برينتن ـ قد يكون هو الأوضح والأهم في رأيه. فيوجد في كل ثورة نقطة أو نقاط عدة، تواجه فيها السلطة تحدي أعمال غير قانونية يقوم بها الثوريون. وفي تلك الحالات يكون الرد الروتيني لأيّ سلطة هو اللجوء إلى القوة أو إلى الشرطة أو الجيش. لكن هذه

(1) المصدر نفسه، ص 122 ـ 123.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

السلطة فعلت ذلك في كل حالة بشكل لافت للنظر، وأثبت المسؤولون في الحكم عن تلك الردود عجزهم عن الاستخدام المناسب للقوة في المجتمعات الأربعة.

ويعزى فشل الحكومات في استخدام القوة إلى الفساد وعدم الانضباط والولاء في الجيش والشرطة. وهذا الفشل كان قاعدة عامة حكمت الملوك في المجتمعات الأربعة، تشارلز الأول وجورج الثالث ولويس السادس عشر ونيقولا الثاني، إذ اشترك هؤلاء الملوك الأربعة في نقاطِ تشابهٍ، أبرزُها عدمُ الكفاءة[1].

فلم تسقط أيّ حكومة أمام الثوار المهاجمين إلا بعد فقد السيطرة على القوات المسلحة، أو فقد القدرة على استخدامها على نحو فعّال، أو فقد السيطرة على تلك القوات بسبب تدخل قوات أجنبية أقوى، كما حدث في المجر عام 1849 وعام 1956. ولم ينجح أي من الثوريين في ثوراتهم إلّا إن أصبحت القوة المسلحة الفعالة إلى جانبهم[2].

شهر العسل

بعد انتصار الثورة وترحيب السكان بها، يحصل لديهم أمل بالتغيير، ويعتبرون أن حقبة جديدة قد بدأت، وأن الفقر والاستبداد سيختفيان وسوف تحلّ المساواة والعدالة. لكن سرعان ما ينتهي شهر العسل القصير ـ يقول برينتن ـ حينما تبدأ المعارضة بتولّي الحكم ومواجهة المشكلات والعمل لحلّها[3]. وفي المراحل الأولى

(1) المصدر نفسه، ص 124 ـ 127.
(2) المصدر نفسه، ص 128.
(3) المصدر نفسه، ص 128 ـ 130.

للثورة يهمين المعتدلون ثم يسيطر المتطرفون في مرحلة الأزمة[1].

والثوار عموماً ليسوا من الأغنياء أو الفقراء بل هم من متوسطي الحال في فرنسا. وفي انجلترا، تمتع هؤلاء بالاحترام والازدهار الاقتصادي. وفي الولايات المتحدة، كان التجار أول من نظّم المعارضة للتاج البريطاني ولبّى أصحاب المزارع ومالكو الأراضي الصغار الدعوة. الثورة الروسية شارك فيها النبلاء، وأصحاب المهن الحرة، والموظفون، والمزارعون الأغنياء، والعمال. ويخلص برينتن إلى أن الثوار لم يكونوا يمثلون حثالة المجتمع في المجتمعات الأربعة. والزعماء بينهم كانوا نبلاء ومحامين وعلماء وفلاسفة وبورجوازيين، وكانت لديهم خبرة في السياسة والإدارة[2].

فصنع ثورة ما ـ بحسب برينتن ـ يتطلّب أنواعاً كثيرة من الرجال والنساء. وقد عيّنت الثورات الأربع في المراكز المهمة، وخصوصاً في فترات الأزمات، رجالاً من النوع الذين لا يحتلون في المجتمعات المستقرة مراكز مشابهة. ويبدو أن الثورات الكبرى تمنح السلطة أثناء فترات الأزمات إلى مثاليين متطرّفين لا يحصلون عليها عادة. كما يبدو أنها تفسح المجال لمواهب خاصة. وهي تخلق بالتأكيد عدداً من الأماكن الفارغة لمنح الفرصة ليملأها شبان أذكياء ربما هم مجرّدون من المبادئ الخلقية، وربما يضمنون نيل بعض اهتمام الجمهور المتمرّد والشاكي المزمن، فترة ما على الأقل، علاوة على المجموعة المجنونة من باعة العلاجات الاجتماعية والسياسية[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 140 ـ 142.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

ماذا غيّرت الثورات الأربع؟

يخلص برينتن إلى أن بعض المؤسسات والقوانين والعادات البشرية قد تغيّرت، بينما بقيت مؤسسات وقوانين وعادات أخرى بدون تغيير. وقد أسفرت الثورات عن قيام حكومات أكثر كفاءة ومركزية[1]. وقد شهدت الثورات سقوط طبقة حاكمة ومصادرة ممتلكاتها، وتولّي طبقة أخرى السلطة من خارج الطبقة الحاكمة.

وانتقلت القوة الاقتصادية من طبقة قديمة إلى طبقة حاكمة حديثة أدارت الحياة الاقتصادية والسياسية في المجتمع. في فرنسا وروسيا حصل اندماج بين الطبقتين القديمة والجديدة. والتغييرات الفعلية للثورات كانت في الترتيبات الاجتماعية، الأسرة والدين، التي تؤثر مباشرة وبشكل أكبر في الإنسان العادي. فالثورات غيّرت عقول الناس على نحو أكمل من تغييرها عاداته[2].

فالثورة الرئيسة التي بدأت في العصور الوسطى في أوروبا هي ثورة التحديث، هي ثورة العلم والتكنولوجيا. كانت الثورة تسعى لتأمين العدل الاجتماعي. لكن برينتن يقول إنه على الأرجح لن يشارك في الثورة الناسُ الحاصلون على الطعام والملابس والسكن والتسلية على نحو مناسب. والطعام وحده غير كاف، فشعور الإنسان بمظلمة وسخط معنوي سيجعله يتمرد، بل ويصنع ثورة.

السخط المعنوي صعب التهدئة حقاً. فمقولة ماري أنطوانيت عن الفقراء الذين لا يجدون خبزاً: «فليتناولوا الكعك» قد تركت تأثيرها

---

(1) المصدر نفسه، ص 297 ـ 300.

(2) المصدر نفسه، ص 302 ـ 309.

المعنوي السلبي على الناس. يرى برينتن أنه لا يمكن وقف هذه السلسلة من ثورات التوقعات الصاعدة، ولا يمكن عمل الكثير لتسريعها في فترات أزماتها أو تخفيف العنف وتوجيه مسارها نحو الديموقراطية الحقيقية. وهو يدعو الأميركيين إلى التفاهم مع ثورات لا يحبّونها والتوصل إلى السلام في العالم[1].

إذاً، يركِّز المؤرخ الأميركي للثورة الفرنسية برينتن في كتابه على أوجه التماثل بين أربع ثورات كبرى في العصر الحديث: الثورة الإنجليزية (1688)، والثورة الأميركية (في ستينات القرن الثامن عشر وسبعيناته)، والثورة الفرنسية (1789)، وثورة أكتوبر الروسية (1917). ولا يقول بوجود تطابق مطلق بينها؛ فما يطرحه هو التماثل مع أخذ التنوُّع في الاعتبار. وتأثراً بكتاب توكفيل «**الثورة والنظام القديم**» جعل «الثورة» امتداداً لما قبلها في حين أن ما بعدها هو امتداد لها، يقول: «منذ وقت طويل أوضح توكفيل أن الثورة الفرنسية جاءت لتكمل عمل صف طويل من ملوك فرنسا، لجعل السلطة المركزية في فرنسا فعالة ومكتملة». ويجعل بعض التعابير التي نشأتْ في سياق بعض الثورات قابلة للامتداد إلى ثورات أخرى، مثلاً: تعبير «النظام القديم» الذي انتقل من الثورة الفرنسية إلى غيرها من الثورات بلفظه ومحتواه[2].

ألكسيس دو توكفيل والثورة الفرنسية

يقول المؤرخ الفرنسي ألكسيس دو توكفيل في مقدمة كتابه «**النظام القديم والثورة**»، وهو يصفه بأنه دراسة عن الثورة الفرنسية، لا تأريخاً

(1) المصدر نفسه، ص 332 ـ 337.
(2) المصدر نفسه، ص 50 ـ 53.

لها، يقول: «فذلك التاريخ مكتوب بصورة أروع من أنْ أفكر في إعادة كتابته»[1].

وكان توكفيل كثير الإعجاب بما تجلَّى في ثورة 1789 من «السخاء الاجتماعي واتحاد الجميع، النبلاء، ورجال الدين، وعامة الشعب، في سبيل تأسيس الحرية»؛ غير أنه رفض كل ما أعقب ذلك: الإرهاب، والإمبراطورية، وثورتي 1830 و1848 الصغيرتيْن اللتيْن كرَّرتا إخفاق الثورة الكبرى.

ولا تقتصر أهمية دراسة توكفيل على فَهْم الثورة الفرنسية بل تمتدّ لتشمل مفهوم الثورة الاجتماعية بوجه عام. وإذا كان لنا أنْ نُعَرِّف الثورة الاجتماعية باختصار بأنها الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، فإن الجوهر الحقيقي لبحث توكفيل هو أن هذا الانتقال لا يتمثل في ضربة عنيفة واحدة هائلة تفتح الباب أمام تحوُّلٍ تاريخي. فانتقال فرنسا من الإقطاع إلى الرأسمالية حدث خلال عهد طويل جداً من طريق الثورة، أو بالأحرى هو الثورة ذاتها؛ ولكنْ يتساءل توكفيل: ما هي الثورة؟ هل هي حدث عام 1789؟ أو حدث الفترة بين أعوام 1789 و1794؟

يجيب توكفيل بالقول إن الثورة الفرنسية هي ما قبل وما بعد حدث 1789، وتشمل كذلك هذا الحدث فالثورة، بنظره، هي النظام القديم، كما إنها حدث 1789، كما إنها نتائج هذا الحدث على المدى الطويل؛ فالثورة «كان لها طوران متميّزان تماماً: الطور الأول الذى بدا خلاله أن الفرنسيِّين يريدون إلغاء الماضي تماماً؛ والطور الثاني الذي اتجهوا فيه

---

(1) **L'Ancien Régme et la Révolution**, Opcit, Chapter 1.

إلى محاولة أنْ يستعيدوا من الماضي جانباً مما كانوا قد تركوه فيه. ذلك أن هناك الكثير جداً من قوانين النظام القديم وأعرافه السياسية التي تختفي هكذا دفعة واحدة في عام 1789 والتي تعاود الظهور بعد ذلك بسنوات قليلة»[1].

وكان توكفيل، رجل الدولة والمفكر السياسي المحافظ، كما يصفه ماركس، يتخذ موقفاً مزدوجاً من النظام القديم ومن ثورة 1789. فهو رفض هذا النظام القديم الاستغلالي الذي يقوم على الامتيازات والحقوق الإقطاعية والمَلَكِيَّة في سياق دفاع عميق عن الشعب وحقوقه وحريته.

أما بشأن حدث 1789، فكان موقفه المزدوج يتمثل في تقدير دور الثورة في إزالة العراقيل أمام اكتمال خروج مجتمع جديد عصري من ذلك المجتمع القديم، إذ عاشَ من جديد مع الفرنسيِّين تَوْقَهم إلى التحرُّر والحرية.

والفكرة المهمة لدى توكفيل هي أن الثورة الاجتماعية ليست عاصفة عاتية تنقضّ فجأة تحت سماء صافية. وضربتها العنيفة المفاجئة، حسب قول ماركس في معرض حديثه عن «عملية تحويل أسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى أسلوب إنتاج رأسمالي»، ليست سوى «الدَّاية». وإذا كان ثمة طريقان ممكنان لحدوث انتقال، بمعنى ثورة اجتماعية، أحدهما تراكمي/تدريجي والآخر ثوري؛ فالحقيقة هي أن كل طريق منهما ثورة وعملية تدريجية بالقدر عينه، ذلك أن لحظة الضربة لا تنفي وجود عمليات تاريخية تدريجية قبلها وبعدها.

---

(1) Ibid.

كما إن الثورة التراكمية/التدريجية لا تنفي احتمال حاجتها، في شروط خاصة، إلى دَفْعَة أو ضربة. وربما كان الصواب أنْ نقول إن الثورة الاجتماعية هي مجموع العمليات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإيديولوجية، والتقنية، والتحديثية العميقة طويلة المدى، والتي قد تشهد ثورات وانقلابات وتحوُّلات علمية أو سياسية أو فكرية أو أدبية أو فنية أو تكنولوجية. أما الثورة السياسية فهي ـ في نظر توكفيل ـ تلك اللحظة أو الضربة أو «الدَّاية» مهما جلبتْ معها من تطوّرات أو تدابير أو قوانين اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها، ذلك أن الثورة السياسية ليست مقطوعة الصلة بعمليات الثورة الاجتماعية التي تخدمها الثورة السياسية أو تعاديها.

وإذا كانت الثورة السياسية العنيفة وقصيرة الأمد تحتاج إلى «داية» أو آلاف «الدَّايات» لتحقيق عملية الاستيلاء على السلطة السياسية، فإن الثورة الاجتماعية طويلة الأمد تحتاج بالضرورة، عبر عقودها الطويلة وربما قرونها، إلى ملايين ومليارات «الدَّايات» لتحقيق مختلف خطوات جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولا يعني نضج الثورة الاجتماعية في رحم مجتمع قديم أنْ تكون قد حققتْ، قبل الثورة السياسية العنيفة أو قبل تحوُّلها الكامل إلى نظام اجتماعي، كل إمكاناتها الكامنة وكل ما هو موجود فيها بالقوة. ذلك أن الثورة الاجتماعية عملية متواصلة قبل لحظاتها «الثورية» وبعدها.

ويرى توكفيل أن التغيير الاجتماعي قد يحتاج إلى ثورة سياسية أو حتى ثورات سياسية عنيفة متعددة وقد لا يحتاج إليها أصلاً، كما تدلّ نماذج عدة للانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية. ويتمثل النموذج الأصلي

لهذا الانتقال لا في استيلاء بورجوازية صاعدة على السلطة السياسية بعد تطوّر تراكمي للرأسمالية بقيادتها فحسب، بل في «تبَرجُز» الطبقة العليا الحاكمة، أي في تحوُّلها إلى بورجوازية ورأسمالية.

والثورة الرأسمالية ليست سوى تشكُّل الرأسمالية ونموّها وتطوّرها في رحم الإقطاع وداخل نطاق إطاره الاجتماعي، وبالأخص في أواخر عهده، ثم المزيد من هذه العمليات التطوّرية مع تفسُّخ النظام الإقطاعي ومع المزيد والمزيد من تفسُّخه. إذاً فالرأسمالية يُنظر إليها، من زاوية عمليات تطوّرها قبل وبعد الثورة السياسية وإلى أنْ تستقرّ، كمحصلة لهذه العمليات في نظام اجتماعي؛ فهل حدث أن هذه العمليات المترابطة لتطوّر الرأسمالية كانت قد قطعتْ أشواطاً طويلة بالفعل قبل ثورة 1789، هذا ما يسأله توكفيل؟

يسرد توكفيل قدراً هائلاً من الوقائع والتطورات التي تُثْبِت مسيرة فرنسا، مثل باقي أوروبا الغربية، في طريق الحضارة الجديدة، أي الرأسمالية، والتي تكشف واقع العقبات والعراقيل التي كانت تعترض طريق تلك المسيرة، والتي تتمثل في بقايا الإقطاع بكل أعبائها على الشعب والنظام الملكي بكل فساده واستبداده واضطهاده لكل الطبقات. وهو لا يصف لنا نظاماً إقطاعياً خالصاً اندلعت ثورة 1789 للقضاء عليه وتسليم السلطة للبورجوازية، فحسب، بل يصف لنا هذا النظام الانتقالي الذي يسميّه «النظام القديم»، ويعتبره الثورة الأولى.

وكون «النظام القديم» (أو العهد البائد) يمثل الثورة الأولى في حين تمثل ثورة 1789 الثورة الثانية، لا يعنى أن توكفيل يقلِّل من أهمية الثورة

الثانية، فقد قامت بالفعل، باعتبارها ثورة جذرية، بدور كبير، فهي أزالت عقبات كبرى من طريق التطوّر الرأسمالي، ومن ذلك تحرير الفلاحين من الالتزامات الإقطاعية (مراسيم أغسطس 1789)، وإلغاء الحقوق والالتزامات الإقطاعية بدون تعويض (مايو ـ يونيو 1794)، ومصادرة أراضي الكنيسة (مرسوم نوفمبر 1789)، والإطاحة بالملكية (10 أغسطس 1792)، وإعلان الجمهورية (21 سبتمبر 1792).

ويطرح توكفيل أسئلة ملحّة متكرّرة متواصلة وهي: «ماذا كان الموضوع الحقيقي للثورة؟ وما هي طبيعتها الخاصة في نهاية المطاف؟ ولماذا على وجه التحديد تم القيام بها؟ وماذا حققتْ؟». ويفنِّد الأحكام المتناقضة عن الثورة، مُبَيِّناً أن موضوعها لم يكن تدمير السلطة الدينية المسيحية ولا إضعاف السلطة السياسية، وأنها كانت ثورة سياسية، وإنما اتخذتْ مظهر الثورات الدينية بحكم طابعها الفكري العالمي وتبشيرها بمبادئ تنسجم مع روح العصر. أما ما حققتْه الثورة الفرنسية بالفعل، فقد تمثل في كونها تكملة لعمل طويل سابق عليها، وبدونها، كان يمكن أنْ يتحقق هذا العمل ذاته بصورة تراكمية تدريجية طويلة لاحقة لما كان النظام القديم قد أنجزه بالفعل.

وهنا يطرح توكفيل مسألة غاية في الأهمية وهي أنه لماذا إذاً سارت فرنسا في طريق الثورة العنيفة؟ ولماذا حدثت الثورة في فرنسا دون غيرها من بلدان أوروبا الغربية التي كانت تشترك معها في مسيرة الحضارة الرأسمالية الحديثة عينها، والتي كانت شعوب بلدان منها (ألمانيا بالذات) تعاني معوقات الامتيازات، والحقوق الإقطاعية والمَلَكِيَّة، وبقايا القرون الوسطى بصورة أشدّ وطأة بما لا يُقاس؟

يجيب توكفيل أن التقاطع بين مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية هو الذي رشَّحَ فرنسا لذلك الحدث الكبير، لاندلاع ثورة 1789 ومن هذه الشروط: ضعف الإقطاع، وضعف القنانة، وإفقار النبلاء وتدهور أوضاعهم، وتطوُّر المِلْكِيَّة العقارية الفلاحية، ونموّ الصناعة والزراعة والعلاقات السلعية النقدية، وتبلوُّر طبقة بورجوازية من رجال المال والأعمال، وتبلوُّر طبقة عمالية واسعة، والثورة الفكرية والأدبية وبروز الفلاسفة والمفكرين والأدباء كقيادة سياسية للشعب، وازدياد الشعور بوطأة الامتيازات والحقوق الإقطاعية والنفور الشديد منها ومن الإقطاع الديني بحكم هذه التطوّرات التقدمية ذاتها، وتضخم كراهية اللامساواة والرغبة في الحرية، والاندفاع الثوري الناتج عن كل هذا.

ويرى توكفيل أن الحديث عن عنف الثورات لا ينبغي أن يحجب عنا حقيقة أن ثورات التطوّرات التدريجية لا تجهل العنف، فهي بدورها وربما بصورة أكبر ثورات دامية من خلال أنواع من الحروب الداخلية والخارجية قد تجلبها تطوّرات بنيوية وظرفية، داخلية وخارجية، عسكرية واقتصادية، قانونية وبوليسية[1].

أرندت والثورة الفرنسية

ترى أرندت أن النتيجة بعيدة المدى للثورة الفرنسية كانت، من الناحية النظرية، ولادة المفهوم الجديد للتاريخ في فلسفة هيغل. كانت فكرة هيغل الثورية هي أن الثابت القديم للفلاسفة قد كشف عن نفسه في

---

(1) Ibid.

ميدان الشؤون الإنسانية، أي بالضبط في ذلك الميدان من التجارب الإنسانية التي نفى الفلاسفة بالإجماع كونها مصدر المستويات الثابتة.

إن النموذج الثابت لهذا الكشف الجديد، عن طريق عملية تاريخية، كان بوضوح هو الثورة الفرنسية. إن فلسفة هيغل قد قامت على التأمل والتفكّر، وكل شيء قبل عودة الفكر ـ الذي كان سياسياً ـ، إلى الوراء، كالأفعال، والكلمات، والأحداث، قد أضحى تاريخياً، ونتيجة ذلك أن العالم الجديد الذي بشّرت بظهوره ثورات القرن الثامن عشر لم يتلقَ «علماً جديداً للسياسة»، كما يزعم توكفيل، وإنما تلقّى فلسفة التاريخ. إنّ دَرْسَ الثورة الفرنسية يكشف حقيقة تاريخية، أو يكشف أن نابليون بونابرت، قد أضحى قَدَرَاً للمشاهد، بشكل أقوى منه للفاعل[1].

والأكثر أهمية هو تأثير تجارب الثورة الفرنسية على ثورات القرنين التاسع عشر والعشرين، فهي نظرت إلى الثورة بمنظار تصنيفات هيغل بشأن طبيعة حركة التاريخ والتي هي ديالكتيكية جدلية تحركها الضرورة. فهذه الرؤية ولدت من رحم الثورة والثورة المضادة من الرابع عشر من تموز/ يوليو إلى الثالث عشر من بروميير وإعادة الملكية.

تقول أرندت: كانت الثورة الفرنسية وليس الأميركية هي التي أشعلت العالم، وبالنتيجة فإن مسار الثورة الفرنسية، وليس شكل مسار الأحداث في أميركا ولا ما قام به الآباء المؤسسون هناك، هو الذي جعل استعمالنا الحالي لكلمة ثورة يستمد فحواه وألوان معانيه من كل مكان في الدنيا ومن ضمن ذلك الولايات المتحدة الأميركية.

---

(1) في الثورة، مصدر سابق، ص 70 ـ 72.

والحقيقة المحزنة هي أن الثورة الفرنسية التي انتهت بكارثة قد صنعت تاريخاً عالمياً، في حين أن الثورة الأميركية التي كانت مظفرة في نجاحها قد ظلت حدثاً لا تتجاوز أهميته المحلية إلا قليلاً[1].

والدرس الآخر الذي تعلمه الثوريون اللاحقون من الثورة الفرنسية هو أن الثورة تفترس أبناءها، وأنها تأخذ مجراها في مسلسل من الثورات، وأن العدو الظاهر وراءه عدو خفي تحت قناع «المشتبه به»، وأن الثورة ستنقسم إلى قسمين: المتطرفين (Indulgents) والمسخطين (Enrages) الذين يعملون معاً واقعياً لتقويض الحكومة الثورية، وأن الثورة قد أنقذها الرجل الذي في الوسط ولم يكن معتدلاً فقام بتصفية اليمين واليسار، كما قام روبيسبار بتصفية دانتون وهبربيه[2].

إريك هوبزباوم وعصر الثورة في أوروبا (1789 ـ 1848)

يُعَدُّ الباحث البريطاني إريك هوبزباوم واحداً من أشهر المؤرخين المعاصرين في بريطانيا وأوروبا؛ بل إن الباحثين اليساريين ينزعون إلى اعتباره أفضل مؤرخي القرن العشرين. في سياق الإطار الفكري الجدلي العام الذي يتحرك فيه هوبزباوم، يستهل أول مؤلفاته المهمة، «**المتمردون البدائيون**»، بمقولة ترى أن الحركات الاجتماعية التي حدثت في غرب أوروبا وجنوبها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقام بها فلّاحو الأندلس في إسبانيا، وعمال المناجم في درهام في بريطانيا، وحتى المافيا في صقلية، لم تكن وقائع لا يمكن التكهن بها، أو أحداثاً منبتة الصلة بما قبلها وبعدها وحولها. كما إنها ليست من التفاهة إلى حد دفع

---

(1) المصدر نفسه، ص 73 ـ 76.
(2) المصدر نفسه، ص 78.

أكثر المؤرخين إلى تهميشها أو اعتبارها فورات عرضية وحالات عابرة من التمرد التلقائي الفاشل[1].

ويرى هوبزباوم أن هذه الحركات، سواء ما نشأ منها عن أصول ريفية أو فلاحية أو برز في المراحل ما قبل الحضرية وقبل الصناعية، تمثل احتجاجاً عنيفاً على القمع والفقر. إنها صرخة للثأر من الطغاة ومن أصحاب الثروة والجاه، وحلم غامض لتقليم أظافرهم وانتزاع أنيابهم، وإزالة أخطائهم وخطاياهم ضد الناس البسطاء العاديين.

وكان طموح هذه الحركات، في جوهره، غاية في البساطة، وهو أن يعيش الناس لا في عالم جديد متكامل، بل في عالم تسوده روح العدل والإنصاف ويعامل فيه الناس على قدم المساواة. إلا أن هذه الحركات التي تتشابه، من حيث طبيعتها، مع جوانب من حروب العصابات الحديثة، كانت جميعها تفتقر إلى عنصرين جوهريين لازمين هما: إيديولوجيا متماسكة، تحدد الأهداف والمرامي القريبة والبعيدة أولاً؛ وتنظيم مترابط، يضم أطراف الحركة ويحدد مسؤوليات الأعضاء فيها ودرجات انتمائهم وأساليب عملهم ثانياً[2].

تحوّلات المجتمع

على الرغم من ذلك كله، فإن هذه الحركات تظل مسالك جانبية ومؤشرات بارزة على مسيرة المجتمعات في المستقبل، ومكوّنات رئيسة في القوة الدافعة التي تحرك مسارات التاريخ البشري. والأهم من ذلك

---

(1) **عصر الثورة في أوروبا (1789 ـ 1849)**، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

كله أن هذه الحركات الاجتماعية (البدائية)، على ما بينها من اختلاف، تمثل في نهاية الأمر روافد مؤثرة تعزّز التوجّه نحو التغيّرات الكبرى التي تتجلّى في التاريخ الحديث في سلسلة من المنعطفات والثورات الحاسمة في العالم، ومنها الثورات الصناعية، والفرنسية، والأميركية، والروسية.

ويعتقد هوبزباوم أن ما قاله المفكر الإيطالي اليساري أنطونيو غرامشي عن الحركات الفلاحية في جنوب إيطاليا في العشرينات من القرن التاسع عشر، يصدق على كثير من الجماعات في عالمنا المعاصر، لقد كانت جماهير الفلاحين، في نظره، في حالة دائمة من الاختمار، بيد أنها بصفتها كتلة جماعية، كانت تفتقر إلى قوة مركزية تعبّر عن تطلّعاتها واحتياجاتها.

وقد سلك هوبزباوم هذا النهج الاستقصائي المتكامل عينه في دراساته اللاحقة التي تناول فيها انتفاضة العمال الزراعيين في جنوب إنجلترا وشرقها في عام 1830، والسير السياسية والفكرية لعدد من ثوار القرن العشرين، وسلسلة من الدراسات عن الحركات العمالية في بريطانيا وأوروبا.

وفي جميع هذه الدراسات التحليلية للحركات والأوضاع والظروف الممهدة للتغيّرات الاجتماعية الكبرى في التاريخ الحديث، اعتمد هوبزباوم سبيلاً جديداً في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تبلوّر بعد ذلك في مقاربات جيل من أبرز العلماء الاجتماعيين، في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، لقضايا التغيّر الاجتماعي، والحركات الاجتماعية، والتحليل التاريخي المقارن[1]. وبين هؤلاء تشارلز

(1) المصدر نفسه، ص 11.

تيلليوثيدا شكوكبولوانتون بلوك. ينطلق هؤلاء من عدد من المفاهيم التحليلية التي أرسى هوبزباوم دعائمها في الدراسات التحليلية، وبينها مفهوم العصيان الاجتماعي، وما كان بموجب التعريف الرسمي يدعى الجريمة الاجتماعية.

ويفسّرُ هذان المفهومان كثيراً من الأنماط المختلفة السائدة في التاريخ الاجتماعي السياسي لمجتمعات متباينة وفي عصور مختلفة، وكانت معظم ظواهر العصيان هذه تعرف، حتى عهد قريب، وفق المنظور التقليدي، حتى في المؤسسات التعليمية، بأنها حركات تمرد تقوم بها جماعات من اللصوص أو المجرمين أو المهمشين من طفيليات المجتمع. وجاءت هذه المدرسة الفكرية الجديدة في العلوم الاجتماعية لتخرج هذه الحركات من نطاق الرؤية التقليدية، وتدخلها في عداد مظاهر الرفض والاحتجاج على جوانب محددة في الواقع الاجتماعي المؤسسي، وفي سياق تاريخي محدد[1].

وترتكز منهجية هوبزباوم في التحليل السياسي الاجتماعي على قاعدة معرفية موسوعية حول جميع مناحي الحياة في أوروبا وبقاع كثيرة من العالم، في الفترة الممتدة بين بدايات القرن السابع عشر ومطلع القرن الحادي والعشرين، في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والفنون. وهو يرى أن مهمة المؤرخ هي اكتشاف الأنماط والآليات التي حوّلت العالم من حال إلى حال. ولا تقتصر هذه المهمة، في رأيه، على اكتشاف الماضي، بل تتجاوز ذلك إلى تفسيره، ومن ثم إيجاد رابطة تشده إلى الحاضر. وهو يتحاشى السرد الوصفي، ويركّز على التفسير

(1) المصدر نفسه، ص 11 ـ 12.

الاجتماعي لحركة التاريخ، أي من الأسفل إلى الأعلى. وقد تمكن منذ عقود من وضع سلسلة من الدراسات العلمية في تحليل التاريخ الحضاري لأوروبا.

كما نشر هوبزباوم مخطوطة كارل ماركس «التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية» مترجمة إلى الإنجليزية، بعد أن وضع لها مقدمة نظرية وتحليلية موسعة عن أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية[1].

وقد كتب هوبزباوم دراسات مهمة منها «**الصناعة والإمبراطورية**» (1960) عن الثورة الصناعية في بريطانيا، و«**الأمم والقومية منذ العام 1780**» (1990). إلا أن إنجازه الأهم والأكثر شهرة وذيوعاً في الأوساط الفكرية والأكاديمية في العالم يتمثل في ما أصبح يسمى «**الثلاثية**»، عن التاريخ الحضاري لأوروبا منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر حتى مطالع القرن العشرين، واشتمل ذلك على ثلاثة مؤلفات مرجعية هي «**عصر الثورة: أوروبا 1789 ـ 1848**»، و«**عصر رأس المال 1848 ـ 1875**»، و«**عصر الامبراطورية 1875 ـ 1914**». وفي عام 1994، استكمل هذه السلسلة، التي تحوّلت إلى رباعية، بإصدار كتاب «**عصر التطرف: القرن العشرون القصير 1914 ـ 1991**» عن تاريخ العالم منذ الحرب العالمية الأولى وحتى انهيار الاتحاد السوفياتي وأنظمة الكتلة الشرقية في أوروبا، وتوغّل الهيمنة الأميركية إلى الساحة الدولية[2].

الثورة المزدوجة

في كتابه «**عصر الثورة في أوروبا (1789 ـ 1848)**»، يتتبع هوبزباوم

---

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

التحوّلات التاريخية الجسيمة بعيدة الخطر التي طرأت على أوروبا بخاصة والعالم عموماً بين العامين 1789 و1848، في أعقاب ما يطلق عليه اسم الثورة المزدوجة، أي الثورة الفرنسية التي تستهل بها هذه الفترة، ومعاصرتها الثورة الصناعية في بريطانيا. وهي الثورة التي أحدثت تحولاً عظيماً في تاريخ البشرية كما يرى هوبزباوم.

إلا أنه يعتبر أن هذه الثورة العظيمة لم تكن انتصاراً «للصناعة» بحد ذاتها، فحسب، بل للصناعة الرأسمالية كذلك؛ كما لم تكن انتصاراً للحرية والمساواة عموماً، فحسب، بل للطبقة الوسطى وللمجتمع «البرجوازي» الليبرالي، بل للاقتصادات والدول في منطقة معيّنة (هي جزء من أوروبا وأقسام من أميركا الشمالية)، كان مركزها يتمثل في دولتين متجاورتين متنافستين هما: بريطانيا العظمى وفرنسا. لقد كان التحوّل الذي طرأ بين العام 1789 والعام 1848، في جوهره، تجسيداً للنهضة التوأم التي انطلقت من هذين البلدين، وانتشرت في مختلف أرجاء المعمورة.

هذه الثورة الثنائية ذات الطابع السياسي في فرنسا والصناعي في بريطانيا، أصبحتا فوهة لبركان إقليمي أوسع نطاقاً. ويلاحظ هوبزباوم أن أياً من هاتين الثورتين لم يكن ممكناً في تلك الفترة بأي شكل من الأشكال؛ وذلك لحتمية انتصار الرأسمالية البورجوازية ـ الليبرالية. طبعاً يُفترض أن تكون هذه المرحلة خطوة في سير تحوّل المجتمع إلى الاشتراكية عبر ثورة البروليتاريا السياسية، وهذا ما يفسّر رأيه في أن الإيديولوجيا الاشتراكية الثورية التي اجتاحت مناطق مختلفة من العالم أواخر القرن التاسع عشر وأغلب القرن العشرين كانت ردة فعل على «الثورة المزدوجة»، الفرنسية والصناعية[1].

(1) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

ويحرص هوبزباوم على عرض آثار الثورة الفرنسية وتداعياتها، والثورة الصناعية، وحملات نابليون، والتوسع الاستعماري الأوروبي، وبدايات التفاعل الثقافي والعلمي والسياسي الحديث بين العرب وأوروبا. وانسجاماً مع منهجه التحليلي، يتطرق هوبزباوم في الجزء الأول من كتابه إلى التطوّرات الأساس التي شهدتها هذه الفترة على الصعيدين الأوروبي والدولي، ثم يتحوّل في القسم الثاني إلى مناقشة المعالم البارزة لطبيعة المجتمع الذي أنتجته تلك الثورة المزدوجة، مع ربط كل واحد من أبعادها وجوانبها بالآخر.

وبعد أن يتحدث عن الخطوط العريضة لهاتين الثورتين، وما تلاهما من حروب، بما فيها الحروب النابليونية، وثورات وحركات سياسية في مختلف أنحاء أوروبا، ينتقل إلى تضاريس مجتمع ما بعد الثورة الجديد، ويتحدث، بأسلوب موسوعي شامل، عن التغيّرات الجذرية التي طرأت بعد الثورة المزدوجة على البنية الطبقية والتنظيم السياسي في أوروبا، والتحوّلات التي تجاوزت مجالات الصناعة والاقتصاد والسياسة لتشمل الجوانب الإيديولوجية (بما فيها الدين والنزعة العلمانية)، ثم العلوم والآداب والفنون. ويمضي بنا هوبزباوم ليضعنا على أعتاب النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما كان هدير الموجة الثانية من الثورات يتصاعد من أعمق أعماق الأرض في الممالك الأوروبية كافة، توطئة للانفجار العظيم عام 1848.

وكتاب «**عصر الثورة**» له قيمة معرفية لا حدود لها، خصوصاً لدى القارىء والباحث العربي، لسببين. الأول يتجلّى في حرص المؤلف على عرض آثار الثورة الفرنسية وتداعياتها، والثورة الصناعية، وحملات

نابليون، والتوسّع الاستعماري الأوروبي، وبدايات التفاعل الثقافي والعلمي والسياسي الحديث بين العرب وأوروبا.

فهو يذكّر القارئ العربي بتأثير الثورة الفرنسية على البلاد العربية، بوصفها أول حركة للأفكار الأوروبية تترك آثارها على العالم الإسلامي؛ لأنها لم تعد تمثل نزعات دينية في المسيحية الغربية. وتظهر هذه التأثيرات في مصر في إصلاحات محمد علي باشا شبه المنفصل عن الإمبراطورية العثمانية.

أما السبب الثاني، فهو ما يؤكد عليه هوبزباوم في المقدمة التي وضعها خصيصاً لهذه الترجمة العربية لكتاب «**عصر الثورة**»، فمنذ القرن السابع للميلاد، وعلى مدى ألف عام، كان الغزاة يهاجمون أوروبا من الشرق لا من الغرب، وعلى الرغم من أن التبادل التجاري كان موصولاً بين الطرفين، إلا أن التحوّلات المثيرة في أوروبا منذ اندلاع الثورتين الفرنسية والصناعية قد عكست اتّجاه الغزو، فمع توسّع الأوروبيين الاقتصادي والعسكري، تصاعدت أرجاء العالم الإسلامي بدعوات تذكّي روح المقاومة للغزو الأجنبي، وتحض على الإصلاح الداخلي وعلى التحديث[1].

الثورة الصناعية

يرى هوبزباوم أن التأزم الأكبر عام 1789 يرجع إلى الأزمة الزراعية، إذ وصلت العلاقة بين الإقطاعيين والمزارعين إلى حالة من الاهتراء جعلت أفكار التطوير والإصلاح تتصاعد بروح رأسمالية متوّهجة، وبالتالي فقد عجّلت ردة فعل الإقطاع في حدوث الثورة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 23 ـ 25.

وينتقل هوبزباوم إلى بريطانيا، موطن الثورة الصناعية، ويرى أن البدء بها قبل الثورة الفرنسية يعود إلى سببين: الأول هو أنها «اندلعت» قبل اقتحام سجن الباستيل، والثاني هو أننا لا نستطيع بمعزل عنها أن نفهم تيارات التاريخ العميقة اللاشخصية التي حملت الأشخاص والأحداث في تلك الفترة، أو نستوعب الإيقاع المركب غير المتوازن للتاريخ.

ولكن هل تبدو «الثورة الصناعية» مفهومة هنا. يمكن فهم ثورة ذات تجلٍّ عملي محدد زمنياً ومكانياً كالثورة الفرنسية، لكن الثورة الصناعية صياغة مفهومية. ولذا يفسّر هوبزباوم عبارة «اندلعت الثورة الصناعية» بأنه، لأول مرّة في تاريخ أوروبا، سقطت الأغلال التي كانت تكبّل القوّة الإنتاجية للمجتمعات البشرية التي أصبحت قادرة على مضاعفة الإنتاج والبضائع والخدمات على نحو مستمر وسريع. إنه الانطلاق في نمو مستدامٍ ذاتياً، كما يعبّر علماء الاقتصاد. يحدد هوبزباوم «مرحلة الإقلاع» للثورة الصناعية بالفترة الممتدة بين 1780 إلى العام 1800، إذ كانت معاصرة للثورة الفرنسية وإن سبقتها بسنوات[1].

ونتذكر هنا المحرّك البخاري الذي اخترعه جيمس وات 1784. والثورة الصناعية تدرس انطلاقاً من صناعة الآلة والتي انعكست على صناعة القطن، وابتكار السكة الحديدية، التي كانت المنتج الوحيد في القرن التاسع عشر الذي تم استيعابه في صور الشعر الشعبي والقصائد الأدبية[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 79 ـ 81.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

تجلّت أخطر تداعيات أزمة الاقتصاد الصناعي الجديد بعد تباطؤ نموّه في ثلاثينات القرن التاسع عشر وأربعيناته في الجانب الاجتماعي، وما خلفه من البؤس والسخط، وهما عنصرا الثورة الاجتماعية، التي اندلعت بالفعل على هيئة انتفاضات تلقائية في أوساط الفقراء في المناطق الحضرية والصناعية، ومهدت لثورات عام 1848 في القارة الأوروبية، وحركة «الميثاقيين» في بريطانيا. ولم يقتصر التذمر على الفقراء الكادحين، بل إن صغار رجال الأعمال، ومن لم يستطيعوا التكيّف مع الأوضاع الجديدة، وصغار البورجوازيين، وقطاعات خاصة في الاقتصاد، كانوا من ضحايا الثورة الصناعية ومضاعفاتها[1].

فالثورة الصناعية هي التي مهدت الطريق للنمو الاقتصادي الرأسمالي، وللتغلغل العالمي، وللثورة السياسية الفرنسية ـ الأميركية التي طرحت نموذجاً مثالياً متقدماً لمؤسسات المجتمع البرجوازي. وقد تحددت الملامح العامة لتاريخ المئتين والخمسين سنة الماضية جراء الآثار العالمية المتزايدة لهذا النسق، وبنمطه المتميّز بالتنمية من خلال عدم الاستقرار، وبفترات متتالية من النمو السريع الذي يؤدي إلى وقوع الأزمات، وإلى إعادة الهيكلة، وإلى إعادة الثورة في بعض الأحيان[2].

هوبزباوم والثورة الفرنسية

إذا كان الاقتصاد في عالم القرن التاسع عشر قد تشكل، على نحو

(1) المصدر نفسه، ص 97 ـ 98.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

أساس، تحت تأثير الثورة الصناعية البريطانية، فإن السياسة والإيديولوجيا في ذلك القرن قد تشكّلا بتأثير من الفرنسيين. هذا ما خلص إليه الباحث إريك هوبزباوم.

ولم تكن أزمة الأنظمة القديمة حكراً على فرنسا، بل كانت في أغلب الدول الأوروبية. وكانت العقود الأخيرة من ذلك القرن حافلة بحركات التململ والاضطراب السياسية التي قاربت أحياناً حدود التمرد، وبالتحركات المطالبة بالاستقلال في المستعمرات، وحتى بالانفصال، في الولايات المتحدة الأميركية (1776 ـ 1783)، وفي إيرلندا (1782 ـ 1784)، وبلجيكا وليبيج (1787 ـ 1890)، وهولندا (1783 ـ 1787)، وجنيف وحتى إنجلترا (1779). وقد دفع ذلك بعض المؤرخين المحدثين إلى الحديث عن «عصر الثورة الديموقراطية» التي كانت الثورة الفرنسية إحداها، وإن كانت هي الأعمق والأبعد أثراً من جميع الحركات المعاصرة لها. والثورة الفرنسية قد لا تكون ظاهرة منعزلة، غير أنها كانت الأكثر عمقاً وأثراً وقوة من جميع الحركات المعاصرة لها. فقد اندلعت في أقوى دول أوروبا وأكثرها سكاناً آنذاك (باستثناء روسيا)، وكانت، دون غيرها، ثورة جماهيرية اجتماعية وأكثرها تطرّفاً جذرياً[1].

وما دفع الوضع للانفجار في هذا الوقت بالتحديد، أمور عدة من أهمها المتاعب المالية للنظام الملكي؛ فقد كانت البنية الإدارية والمالية للمملكة بالية، كما إن المشاركة في حرب الاستقلال الأميركية وكلفة الانتصار على بريطانيا أوصلتها إلى حالة الإفلاس النهائي.

---

(1) المصدر نفسه، ص 127 ـ 128.

يقول هوبزباوم: «إن الثورة الفرنسية لم تحدث على أيدي حزب أو حركة قائمة بالمعنى الحديث للكلمة، ولم يتزعمها رجال يحاولون تنفيذ برنامج منهجي منظّم. بل إنها لم تطرح «قيادات» من النوع الذي عودتنا عليه ثورات القرن العشرين حتى ظهرت شخصية ما بعد مرحلة الثورة وتمثّلت في نابليون. وعلى الرغم من ذلك، فقد تلاقت الآراء العامة في إجماع مدهش في أوساط مجموعة اجتماعية، على قدر كبير من التماسك، وأضفت وحدة فعّالة على الحركة الثورية. وكانت هذه المجموعة هي «البورجوازية» التي ترعرعت أفكارها في أحضان الليبرالية الكلاسيكية، كما رسم معالمها «الفلاسفة» والاقتصاديون»، ونشرها الماسونيون الأحرار، وشاعت في أوساط الجمعيات غير الرسمية. ويمكن، بهذا المعنى، أن نحمّل الفلاسفة، بحق، مسؤولية الثورة. وصحيح أنها كانت ستحدث من دونهم، غير أنهم ربما سارعوا إلى الانتقال من مجرّد تحطيم النظام القديم، إلى استبداله بسرعة بنظام جديد»[1].

ولم تستقر الأمور بسهولة في فرنسا بسبب الأنظمة البالية التي لم تسقط بعد في الدول المجاورة التي حاولت القضاء على هذه الثورة الخطيرة، هذا الوضع المتأزم جاء بنابليون الذي أصبح إمبراطوراً مؤبداً لولا خسارته الأخيرة.

وبين عامي 1792 و1815 استمرت الحروب من دون انقطاع في أوروبا، وكانت فرنسا غالباً وحدها، ولم يتعاطف معها إلا الأميركيون

(1) المصدر نفسه، ص 134 ـ 135.

الذين يشتركون معهم في الحس الثوري وإعلان حقوق الإنسان. اجتاحت القوّات الفرنسية أوروبا تقريباً، صحيح أنها انحسرت مجدداً وعادت إلى ما كانت عليه إلا أن أفكار الثورة الفرنسية لم تغادر البلاد التي دخلتها[1].

بعد الثورة الفرنسية جاءت الموجه الأولى من الثورات بين العامين 1820 و1824 وتركّزت في الجنوب الأوروبي. الموجة الثانية جاءت بين العامين 1829 و1834، وتركت آثارها على جميع أوروبا وشرق روسيا وعلى قارّة أميركا. الموجة الثورية الثالثة كانت عام 1848 وانتصرت مؤقتاً في فرنسا، وإيطاليا، والدولة الألمانية، والجزء الأكبر من إمبراطورية الهابسبيرغ، وسويسرا[2].

ومن نتائج الثورة الفرنسية، إلغاء الإقطاع في أوروبا؛ فلم يعد أحد يفكر بإعادة الإقطاع بعد أن ألغاه الفرنسيون، لم تعد الكنيسة تحلم بأن تعود كما كانت، واستقبل الكثير من المثقفين والمتعلّمين أفكار الثورة وحافظوا عليها في بلدانهم[3].

أحدث عصر الثورة تغيّراً هائلاً في العالم كلّه في أغلب النواحي. فمجتمعياً كان المجتمع بعد الثورة بورجوازياً في بنيته وقيمه[4]. أما ديموغرافياً، فقد شهد هذا العصر انفجاراً سكانياً هائلاً. وفي

(1) المصدر نفسه، ص 166 ـ 167.
(2) المصدر نفسه، ص 220 ـ 224.
(3) المصدر نفسه، ص 293 ـ 299.
(4) المصدر نفسه، ص 346 ـ 348.

الاتصالات، شهد العصر إنجازات هائلة في الطرق والسكك الحديدية؛ وتجارياً تضاعفت تجارة العالم الغربي ثلاثة أضعاف بين عامي 1780 و1840[1].

ومن هنا يرى هوبزباوم أن الإنجاز الأكبر للثورتين الصناعية والفرنسية هو أنهما مهّدتا السبل أمام المواهب، فكانت الفرص متاحة *على نحو خارق للعادة. أما الطبقة الكادحة، وإن لم يتشكّل وعيها بعد* في فترة الثورة، إلا أن الثورة الفرنسية منحتها الثقة في النفس، **بينما** شحنتها الثورة الصناعية بروح التعبئة والحشد[2].

انعكست أجواء الحرية الفكرية على الآداب والفنون، **فانتعشت** بشكل مدهش. فلا يخفى أن هذا العصر هو عصر بيتهوفن، وشوبارت، وغوته، وديكنز، ودستويفسكي، وفيردي، وفاغنر، وموتزارت، وغويا، وبوشكين، وبلزاك، وكثر غيرهم.

أما أسباب هذا الازدهار، فيقول هوبزباوم «ما زالت الأسباب مبهمة في ازدهار الفنون وذبولها في أي مرحلة زمنية». غير أننا نجد جواباً شافياً عن الفترة الممتدة بين العامين 1789 و1848 في الآثار التي خلّفتها الثورة المزدوجة بالدرجة الأولى. وإذا جاز لنا استخدام عبارة واحدة مضلّلة لاختصار العلاقة بين الفنان من جهة، والمجتمع من جهة أخرى، لقلنا إن الثورة الفرنسية هي التي ألهمته النموذج الذي طرحته، والثورة الصناعية بما انطوت عليه من جوانب مرعبة، والمجتمع البورجوازي

---

(1) المصدر نفسه، ص 320 ـ 325.

(2) المصدر نفسه، ص 356 و366.

الذي نجم عن هاتين الثورتين؛ كل ذلك أدخل تعديلاً جذرياً على وجود الفنان وأنماط الإبداع لديه[1].

كانت الأوضاع في المدن الكبيرة والمقاطعات الصناعية في المناطق الغربية والوسطى في أوروبا تدفعهم إلى الثورة الاجتماعية. وكانت كراهيتهم للأثرياء والعظماء في ذلك العالم الذي يعيشون فيه، وأحلامهم بعالم جديد أفضل، تمنحهم في أوضاعهم اليائسة إحساساً بالهدف، وبصيصاً من النور.

وقد علمتهم اليقظة العظمى في الثورة الفرنسية أن على الناس العادّيين أن يرفضوا الاستكانة إلى الظلم والإجحاف.

ويرى هوبزباوم أن ذلك هو «شبح الشيوعية» الذي خيّم على أوروبا وأفزعها، ولم يرهبْ الخوفُ من «البروليتاريا» أصحابَ المصانع في لانكشير أو شمال فرنسا فحسب، بل، كذلك، موظفي الدولة في الريف الألماني، والكهنة في روما، وأساتذة الجامعات في كل مكان.

ذلك أن الثورة التي اندلعت في عام 1848 لم تكن ثورة اجتماعية فحسب، جمعت وحشدت جميع الطبقات الاجتماعية؛ بل كانت انتفاضة للكادحين الفقراء في المدن، ولا سيّما العواصم، في المناطق الغربية والوسطى من أوروبا. وكانت ثورتهم هي وحدها التي أطاحت النظام القديم في المنطقة الممتدة من باليرمو إلى حدود روسيا. وعندما هدأت العاصفة واستقر الغبار على أطلال هذا النظام، وقف العمال، والعمال الاشتراكيون تحديداً، في فرنسا، على أنقاضه. ولم تنحصر

(1) المصدر نفسه، ص 466 ـ 470.

مطالبهم في الحصول على الخبز والعمل، بل تجاوزت ذلك إلى الدعوة إلى إقامة دولة ومجتمع جديدين[1].

ويعتبر هوبزباوم أن التصلّب السياسي في أنظمة الحكم الأوروبية المطلقة، المتأهبة لمقاومة أي تغيير ليبرالي أو وطني عام 1815، لم يترك حتى لقوى المعارضة المعتدلة خياراً غير القبول بالأمر الواقع، أو الثورة. ولم تكن هذه القوى مستعدة للثورة بنفسها، إلا إذا اندلعت ثورة اجتماعية لا رجعة عنها، ولا تخسر فيها شيئاً إلا مع خاسرين آخرين. وكانت على أنظمة الحكم القائمة عام 1815 أن تتداعى وتولّي الأدبار، إذ كانت تدرك أن التاريخ يقف ضدها، وقد شلّ ذلك الإدراك قوتها وقدرتها على المقاومة، فتداعت عندما هبّت البوادر الخفيفة لرياح الثورة.

كانت الأوضاع عشية ثورة 1848 في فرنسا شأنها شأن الأزمات الأخرى في سياسات الطبقة الحاكمة في أوروبا، تزامنت مع وقوع كارثة اجتماعية، هي الكساد العظيم الذي اكتسح القارة الأوروبية منذ أوساط الأربعينات في القرن التاسع عشر. فقد انهارت المحاصيل، ولا سيّما محصول البطاطا، وتضوّرت جوعاً شعوب بأكملها، مثل شعب إيرلندا، وشعوب سيليسيا، والفلاندر. وارتفعت أسعار المواد الغذائية، وتفاقمت البطالة جراء الكساد الصناعي، وحُرمت جماهير الفقراء الكادحين في المراكز الحضرية من دخْلِها المتواضع، فيما تصاعدت كلفة المعيشة هلى نحو صاروخي[2].

يقول هوبزباوم: من هنا تزامن الزلزال الاقتصادي في أوروبا مع

---

(1) المصدر نفسه، ص 555 ـ 556.

(2) المصدر نفسه، ص 557 ـ 559.

تآكل أنظمة الحكم القديمة: ثورة للفلاحين في غاليقيا عام 1846، وانتخاب بابا ليبرالي في السنة عينها، وحرب أهلية كان فيها النصر حليف الراديكاليين ضد الكاثوليك في سويسرا عام 1847، وإحدى الانتفاضات دائمة المطالبة بالحكم الذاتي في باليرمو في صقلية في مطلع العام 1848. كانت هذه التطوّرات الهدير الراعد الذي يسبق العاصفة، وكان الجميع يعرف ذلك. ونادراً ما حدثت في التاريخ ثورة تنبؤ بها كل هذه المؤشرات الشاملة، ولكن ليس بالضرورة في هذه الدولة أو تلك، أو في هذا التاريخ أو ذاك.

كانت قارة كاملة تنتظر وتتهيأ لتنقل أنباء الثورة تدريجيّاً، ومن مدينة إلى أخرى، عن طريق التلغراف الكهربائي حديث الاختراع. وكتب فكتور هوغو يقول عام 1831 إنه سمع دوي الثورة يتصاعد من أعمق أعماق الأرض بعدما انطلقت من فوهة المنجم في باريس، واندفعت تشق طريقها عبر السراديب البحرية التحتية لكل الممالك في أوروبا. وفي عام 1847، كان الصوت عالياً وقريباً وفي 1848، حدث الانفجار[1].

الثورات في التاريخ الإسلامي

عرف التاريخ العربي والإسلامي عدداً من الثورات أو حركات التمرد والانقلابات، بدءاً من الثورة على الخليفة عثمان بن عفان عام 35هـ، التي سمّيت لاحقاً بالفتنة، وتمثلت بخروجِ مجموعات من الجيوش المرابطة في البصرة والكوفة ومصر إلى المدينة المنوّرة، فقامت

(1) المصدر نفسه، ص 559 ـ 560.

بمحاصرة منزل عثمان لأربعين يوماً، ومن ثم تَسلُّلِ مجموعةٍ إلى داخله، واغتيالِ الخليفة.

وكان خروج هؤلاء لأسباب سياسية واجتماعية، إذ كانوا يطالبون الخليفة بعدد من الإصلاحات السياسية والاقتصادية، أهمها وقف تكدّس الأموال، ومحاربة فساد حواشيه، والمساواة بين المسلمين في العطاء[1].

كما تمثل حركة الخوارج ضد الإمام علي بن أبي طالب(ع) تمرداً ذا خلفيات سياسية ودينية بسبب موقفهم من نتائج التحكيم بين الإمام علي(ع) ومعاوية بن أبي سفيان، وهي أدت بالتالي إلى حرب النهروان بين الإمام علي(ع) والخوارج[2].

ثورة الإمام الحسين بن علي(ع) عام 61 للهجرة في كربلاء في العراق، كانت الأشهر في التاريخ الإسلامي، على الرغم من محدودية نتائجها العسكرية ومدتها الزمنية. الحسين(ع) قال إنه خرج للإصلاح في أمة جدّه رسول الله (ص)، فكانت الثورة ذات خلفية دينية وسياسية، ترفض مبايعة الخليفة الأموي يزيد بن معاوية بسبب انحرافه عن نهج الرسول والخلفاء الراشدين في الحكم والسلوك[3].

---

(1) هشام جعيط، الفتنة: **جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993، ص 107 ـ 121؛ إبراهيم بيضون، **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 105 ـ 116. انظر أيضاً: طه حسين، **الفتنة الكبرى**، لا تاريخ، لا دار نشر، لا طبعة.

(2) رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، ط1: بيروت، دار المنتخب العربي، 1993، ص 53 ـ 68.

(3) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ج2: علي وبنوه، ص 236 ـ 242؛ سميرة مختار الليثي، **جهاد الشيعة**، دار الجيل، بيروت، ط2، 1978، ص27 ـ 31.

لكن ارتدادات مقتل الحسين (ع) وأهله وأصحابه كانت كبيرة ومستمرة[1]، تجلّت بثورات لاحقة خرجت تطلب الثأر للحسين، بدءاً من ثورة التوابين بزعامة سليمان بن صرد الخزاعي عام 64هـ، ومعركة عين الورد مع الجيش الأموي عند حدود الجزيرة الفراتية، والتي انتهت بمقتل زعيم الثورة وفشلها[2].

ثم جاءت حركة المختار الثقفي التي أنشأت تنظيماً سرياً عقدياً، عرف بالكيسانية؛ بايعت محمد بن الحنفية، نجل الإمام علي (ع)، وقامت بالثأر من قتلة الحسين (ع) وعلى رأسهم عبيد الله بن زياد[3].

لقد شكّل استشهاد الحسين (ع) نقطة تحوّل مهمة في التاريخ الفكري والعقدي للتشيّع، إذ تحوَّل التشيع من اتّجاه سياسي وميل عاطفي إلى عقيدة دينية راسخة؛ وتحوَّل الشيعة من مجرّد أنصار لآل البيت لا تجمعهم عقيدة مميّزة إلى فرقة لها عقيدتها الكلامية التي تميّزها عن بقية المسلمين[4].

ويرى عدد من المستشرقين والباحثين في نشوء حركة التوابين ورفعها شعار «الثأر للحسين»، ثم في نشأة حركة المختار الثقفي وانتقامه من قتلة الحسين وتأسيسه لفرقة كلامية بداية ظهور الشيعة كفرقة مستقلة[5].

---

(1) انظر بهذا الشأن: محمد مهدي شمس الدين، **ثورة الحسين في الوجدان الشعبي**، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1980، ص 27 ـ 40.

(2) **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، مصدر سابق، ص 53 ـ 55؛ **جهاد الشيعة**، مصدر سابق، ص 30 ـ 31.

(3) **جهاد الشيعة**، مصدر سابق، ص 31 ـ 34، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، مصدر سابق، ص 53 ـ 55.

(4) أحمد محمود صبحي، ص 47 ـ 49. .

(5) كامل الشيبي، **الفكر الشيعي والنّزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر**، لا ط، لا مكان، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 15 ـ 16؛ **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، مصدر سابق، ص 53 ـ 61.

كما عرف التاريخ الإسلامي ثورات وحركات تمرّد أخرى، أبرزها ثورة زيد بن علي ضد الحكم الأموي، وثورة العباسيين التي أطاحت بالحكم الأموي، إلى ثورتي القرامطة والزنج، وغيرها من الحركات الشيعية الزيدية، والإسماعيلية، والخارجية في العراق، وإيران، والإحساء، واليمن، ومصر.

ثورة العباسيين

كانت قلوب الخراسانيين ملأى بالحقد على الأمويين، وجاء العباسيون لملء الفراغ فجندوهم لمصلحتهم، وهم رجال الجبال العتاة في القتال. يقول صاحب الدعوة العباسية، محمد بن علي، إلى رسوله في خراسان: «واستكثر من الأعاجم، فإنهم أصل دعوتنا».

ومن أسباب الثورة العباسية: الظلم والاستبداد الذي ألحقه الحكم الأموي بالناس، وخصوصاً الموالي والعجم، الظلم الذي تعرّض له أهل بيت النبي(ص) وأنصارهم، والفساد، والتمييز الطبقي والعنصري.

فقد غدت الدولة الأموية ثوباً بالياً ولم يعد يجدي معه الترقيع نفعاً واستعصى إصلاحه[1].

وعندما أنس العباسيون تضعضعاً في الحكم الأموي، بدأوا العمل السري منذ سنة 120هـ. وكان صاحب دعوتهم هو محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، وكان له ثلاثة أبناء هم إبراهيم، وأبو

---

(1) أحمد علبي، **العهد السري للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين**، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2010، ص 73 ـ 75.

العباس، وأبو جعفر المنصور. توفي محمد بن علي سنة 125هـ فخلفه ابنه إبراهيم[1].

وأصبح إبراهيم بن حيّكان الذي أطلق عليه إمام الدعوة العباسية إبراهيم اسم عبد الرحمن، وكنّاه بأبي مسلم (الخراساني)، القائد المحنك الذي فوّض إليه إبراهيم شؤون الدعوة العباسية في خراسان. وقال عنه أبو العباس، شقيق إبراهيم، حين تولّى السلطة: «هو صاحب الدولة والقائم بأمرها»[2].

استفاد العباسيون من جهود الشيعة، أنصار العلويين، وثوراتهم ضد الحكم الأموي، واستترت دعوتهم وراء الدعوة للرضا من آل محمد، فكسبت ولاء كثير من المسلمين الذين كانوا يريدون تحويل الخلافة إلى البيت الهاشمي، أي آل بيت الرسول (ص)، وخاصة من الموالي الفرس. فخلال فترة انتشار الدعوة العباسية (100 ـ 132هـ)، قامت ثورات شيعية عنيفة، قام بها زيد بن علي، وابنه يحيى، وعبد الله بن معاوية، وقد شغلت هذه الثورات الخلفاء الأمويين عن التفرغ لمواجهة الدعوة العباسية الآخذة في الاتساع والانتشار. كما استنفدت الكثير من جهود الدولة الأموية، ما دعم الدعوة العباسية وأفسح الطريق لها[3].

أحسن أبو مسلم الخراساني التدبير والتنظيم وبث الدعوة باسم آل محمد (ص)، من غير تحديد، لأن العباسيين جدهم العباس عم النبي، وهم من بني هاشم، وادّعوا الحق بالخلافة ونافسوا العلويين، من أحفاد

(1) المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

(2) المصدر نفسه، ص 78 ـ 79.

(3) **جهاد الشيعة**، مصدر سابق، ص 38 ـ 39.

علي بن أبي طالب. لكن الفريقين قد جمعتهما في البداية معارضة الأمويين الذين نكلوا بهما، فاجتمع الفريقان في مكة، خلال العهد الأخير من الدولة الأموية مضطربة الأحوال، وتباحثوا بالأمر، فقرّ رأيهم على مبايعة محمد عبد الله الملقب بالنفس الزكية، وهو علوي. وكان ممن حضر اللقاء أبو العباس السفّاح وأبو جعفر المنصور. وعندما نشطت الدعوة العباسية، نادت بالخلافة إلى الرضا من آل محمد من دون تحديد أحد بالاسم[1].

كان العباسيون منتبهين إلى تمييز أنفسهم في تحركهم الخفي عن أبناء عمهم، ويضمرون الاستئثار بالسلطة دونهم. يقول صاحب الدعوة العباسية لأبي هاشم بُكير بن ماهان: «وحذر شيعتنا التحرك في شيء مما تحرك فيه بنو عمنا من آل أبي طالب، فإن خارجهم مقتول، وقائمهم مخذول، وليس لهم في الأمر نصيب». وقد لزم العباسيون بيوتهم عندما خرج زيد بن علي في الكوفة وكان مصيره القتل والصلب.

وكانت دعوة بني العباس محكمة في تكتمها وسريتها، وكانت من القوة بحيث إن موضوع استلامها الخلافة كان متوقعاً حدوثه لا محالة. ويُروى أن الخليفة الأموي مروان بن محمد كان ينوي تولية إبراهيم الإمام الجزيرة وتزويجه من إحدى بناته، كي يبعده عن طلب الأمر له[2].

لقد مارس العباسيون التقية وكتموا الأمر لتهيئة القوى الكفيلة بانتزاع السلطة، إلى أن حانت ساعة الصفر، عندما كتب إبراهيم الإمام إلى أبي

(1) **العهد السرّي للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين**، مصدر سابق، ص 80 ـ 81.
(2) المصدر نفسه، ص 81 ـ 83.

مسلم بإظهار الدعوة، فكان الانقلاب الذي أطاح بمروان بن محمد. وكان مروان قد اكتشف أن إبراهيم هو القائم بالدعوة، فأمر بحبسه ثم خنقه في السجن سنة 132 هـ.

وقد لبس العباسيون السواد كي يظهروا أنهم مثال الحديث المروي عن أصحاب الرايات السود الذين يخرجون للثأر ممن اغتصبوا الخلافة[1].

الانتقال من الأمويين إلى العباسيين كان أقرب إلى أن يكون مزيجاً من الانقلاب العسكري الذي تحقق خلال حرب أهلية، ويتحفظ بعض الباحثين على نعته بالثورة، لأن الثورة تعني التغيير النوعي العميق والطبقي الناجز والاجتماعي الجذري. في حين أن السلطة العباسية كانت تاريخياً استمراراً صاعداً ومتطوّراً، كماً وكيفاً، ضمن ظروف موضوعية أرقى وأرحب وأينع، لمؤسسة الخلافة الإسلامية، التي تطوّرت كنتاج اجتماعي مع توالي عهود الخلافة[2].

وكانت موقعة الزاب قرب الموصل بقيادة عبد الله بن علي، أحد أعمام أبي العباس السفاح والمنصور، المعركة الفاصلة بين العباسيين والأمويين، وفيها تهافت الحكم الأموي إلى غير رجعة[3].

الثورات في العهد العباسي

كانت ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن الملقب بالنفس الزكية أول

(1) المصدر نفسه، ص 84 ـ 88.
(2) المصدر نفسه، ص 102 ـ 103.
(3) المصدر نفسه، ص 109.

ثورة شيعية ضد الحكم العباسي، شهدها الخليفة أبو جعفر المنصور، إذ أعلن خروجه في المدينة المنورة سنة 145هـ وبايعه الناس خليفة وبدأ بإرسال ولاته إلى الأمصار، إلى أن جرت المواجهة العسكرية مع الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، الذي انتصر جيشه على جيش محمد النفس الزكية وانتهى القتال بمقتله وسيطرة العباسيين على المدينة[1].

بدوره، قام إبراهيم بن عبد الله، أخو النفس الزكية، بثورة في البصرة في رمضان سنة 145هـ، وتمكن من السيطرة على البصرة والأهواز وفارس.

وانتهت الثورة نهاية مؤلمة في موقعة باخمرى بعد أشهر إذ قتل إبراهيم وحمل رأسه إلى الخليفة المنصور[2].

كما شهد عصر الخليفة العباسي الهادي (169 ـ 170هـ) ثورة شيعية أخرى تمثلت بخروج الحسين بن علي الخير بن الحسن المثلّث بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن المجتبى (ع) بن علي بن أبي طالب (ع) سنة 169هـ، وانتهت بمصرعه في فخ قرب مكة، وبإراقة دماء كثيرة من دماء آله وشيعته[3].

في عهد المأمون، ظهرت حركة شيعية صغيرة في الكوفة سنة 202هـ بقيادة أبي عبد الله، أخي أبي السرايا، وكان زعيمها الروحي علي ابن محمد بن جعفر الصادق. وكان مصير الحركة كمصير سالفاتها من الثورات الشيعية[4].

---

(1) جهاد الشيعة، مصدر سابق، ص 111 ـ 146.
(2) المصدر نفسه، ص 154 ـ 162.
(3) المصدر نفسه، ص 258 ـ 268.
(4) المصدر نفسه، ص 366 ـ 270.

كما شهد الحكم العباسي ثورات شيعية في اليمن، بدءاً من حركة إبراهيم ابن الإمام موسى الكاظم سنة 200 هـ، إذ نجح في السيطرة على بلاد اليمن وكاد يحكمها، ثم جاءت ثورة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب سنة 207هـ، إلا أن المأمون عاد وتمكّن من إخماد الثورتين[1].

الخليفة المعتصم شهد ثورة شيعية زيدية في الرقة تزعمها محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، سنة 219هـ. وقد تمكن المأمون من إنهاء الثورة واعتقال زعيمها وسجنه، وكانت هذه الحركة خاتمة حركات الشيعة في العصر العباسي الأول[2].

إيران بين ثورتين

عرفت إيران خلال عهد الملوك القاجاريين استبداداً شديداً، إذ كان هؤلاء الملوك يوسعون صلاحيّاتهم بلا حدود ويعزّزون سلطانهم، إلى الحدّ الذي جعل الشاه ناصر الدين (1848 ـ 1896م) يمنح الامتيازات للشركات الأجنبية بلا حدود وبلا استشارة أحد من الشعب الايراني بمن فيهم مراجع الدين. وكان من أبرز هذه الامتيازات اتفاقية حصر بيع التبغ وشرائه مع شركة بريطانية، إذ ضرب الشاه ناصر الدين بعرض الحائط كل الاعتراضات والمطالبات الشعبية بإلغاء هذه الاتفاقية الاحتكارية الاستعمارية التي كانت تؤدي إلى هيمنة بريطانيا على 20 في المئة من الاقتصاد الإيراني، وإلحاق ضرر كبير بفئات كبيرة من الشعب الإيراني.

(1) المصدر نفسه، ص 373 ـ 376.

(2) المصدر نفسه، ص 380 ـ 385.

وهذا ما دفع المرجع الديني الأعلى للشيعة، الميرزا محمد حسن الشيرازي، الذي كان يقيم في مدينة سامراء في العراق آنذاك، إلى إصدار فتواه التاريخية الشهيرة بحرمة التدخين واستعمال التنباك بأيّ صورة، زراعة وشراء وبيعاً وتدخيناً، وذلك سنة 1309هـ/ 1891م. وكان لهذه الفتوى أثر كبير جداً في الشعب الإيراني الذي يطيع المرجعية الدينية بصورة تامة، إذ التزم الإيرانيون بمن فيهم زوجات الشاه بعدم التدخين، ما اضطرّ ناصر الدين إلى إلغاء امتياز الشركة البريطانية عام 1892 ودعوة العلماء إلى طهران للتعهد لهم باستشارتهم في المستقبل في جميع الأمور[1].

وقد فَتحتْ المواجهة، على خلفية انتفاضة التنباك، بين العلماء الشيعة بالتحالف مع الشعب الإيراني وخاصة الطبقات الوسطى والنخب المثقفة، وبين الشاه القاجاري ناصر الدين، ملفَّ الاستبداد والفساد والانحلال في الحكم القاجاري وتزايد النفوذ الروسي والبريطاني في إيران؛ فبدأ علماء الدين والمثقفون يطالبون بتطوير النظام السياسي الإيراني وإصلاحه، داعين إلى حكومة مشروطة ودستور للبلاد يقيّدان صلاحيات الملك المطلقة بمجلس شورى (برلمان) منتخب من قبل الشعب، على أن يحكم الشاه وفق حكم ملكي دستوري مشروط بالبرلمان[2].

---

(1) محمد رضا وصيفي، **الفكر الإسلامي المعاصر في إيران: جدليات التقليد والتجديد**، ط1، بيروت، دار الجديد، عام 2000، ص 47 ـ 48؛ آمال السبكي، **تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)**، سلسلة عالم المعرفة، رقم 25، الكويت، ط1، ص 26.

(2) Abdul Hadi Hairi, **Shiism and Constitutionalism in Iran**, Leiden, E.J. Brill, 1977, p.1 - 21.

وقد تأثرت هذه الحركة الدستورية التي عُرفت بحركة المشروطة، بعوامل داخلية وخارجية عدة أبرزها: انتشار الحركات الدستورية في أوروبا والعالم منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر[1]، والاستياء الشعبي، وخاصة العلماء والتجار، من الحكم القاجاري الفاسد والمستبد بسبب تهديده لمصالح الطبقة الوسطى، عبر سياسة الامتيازات الممنوحة للدول الأجنبية، وتهديده لسلطات الفقهاء، وتبنّيه لسياسات التغريب. وقد نشأ تحالف بين علماء الدين والمفكرين والمثقفين الإيرانيين بهدف تغيير النظام الإيراني، وعمل جمال الدين الأسد آبادي المعروف بـ«الأفغاني» على نسج هذا التحالف؛ وذلك لعلاقته وتأثيره في الجماعتين[2].

وقد قُتل الشاه ناصر الدين عام 1896م على يد أحد تلاميذ جمال الدين الأفغاني، فخلفه ابنه مظفر الدين شاه (1896 ـ 1907م) الذي استوعب هذا الدرس بشدّة فحاول استرضاء المعارضة التي كانت تضغط لإقرار الإصلاحات السياسية والديموقراطية، من قبيل وضع دستور، وقيام نظام دستوري، وإجراء انتخابات للبرلمان. وعلى الرغم من تنامي دور المثقفين الليبراليين واليساريين المطالبين بهذه الإصلاحات، إلا أنّ تبنّي الفقهاء لها، ووضعهم لها في إطار شرعي إسلامي، قد كفلا نجاح

(1) شهد القرن التاسع عشر ثورات دستورية في دول العالم أجمع وخاصة في أوروبا، ومن هذه الدول: بريطانيا 1867 ـ 1884م، إيطاليا 1859 ـ 1870م، الدنمارك 1864، النمسا والمجر 1869، ألمانيا 1871، فرنسا 1875، تركيا 1876 و1908، اليابان 1889، روسيا 1905، والصين 1905 ـ 1911، وأخيراً مصر والهند لمرات عدة في أواخر القرن التاسع عشر، (Ibid, p.1).

(2) Ibid, p. 1 - 21.

هذه الثورة الدستورية. وقد قاد هذه الثورة كل من الشيخ محمد كاظم الخراساني، والملا محمد عبد الله المازاندراني، والشيخ محمد حسين النائيني، والشيخ محمد الطباطبائي.

وكان أهم منظّر للثورة والدستور الإيراني الشيخ النائيني (1860 ـ 1936م)، وقد كان مرجعاً دينياً كبيراً مقيماً في النجف الأشرف في العراق.

فأصدر كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في لزوم مشروطة الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع»، عرض فيه الأدلة على شرعية الحكومة المشروطة، وردّ على اعتراضات الفقهاء الذين حرّموا هذه النظرية وخاصة الشيخ فضل الله النوري الذي كتب رسالة في حرمة المشروطة.

وقد أسست نظرية الحكومة المشروطة لقيام حركة سياسية وشعبية للمطالبة بالديموقراطية وتحديد سلطات الشاه القاجاري، فانطلقت التظاهرات، والاعتصامات، والإضرابات، خصوصاً في العاصمة الإيرانية طهران بقيادة علماء الدين. وقد أسفرت هذه الانتفاضة عن رضوخ الشاه مظفر الدين وقيام أول مجلس برلماني دستوري، بإعلان الشاه في 15 آب 1906 «فرمان» أو قرار المشروطة، فأصبحت إيران، لأول مرة في تاريخها المعاصر، دولة ذات حكم دستوري. وتشكلت لجنة من العلماء، وبعض الشخصيات الوطنية والليبرالية، وبعض أعضاء الحكومة، وقامت بصياغة قانون الانتخابات، وتشكّلَ البرلمان وصدر الدستور. وفي كانون الثاني/يناير 1907 صادق الشاه مظفر الدين على

الدستور الذي استغرق إعداده أربعة أشهر وكان شديد التأثر بالدستورين الفرنسي والبلجيكي[1].

وعندما توفي الشاه مظفر الدين وخلفه ولده محمد علي الذي استغل الحركة المضادة لإصلاح الدستور التي كان يقودها السيد كاظم اليزدي، بدعوى أنّ الحرية ضد الدين؛ فألغى الشاه الدستور وعطّل مجلس الشورى، الأمر الذي أثار غضب زعيم الحركة الدستورية الديمقراطية آنذاك الشيخ كاظم الآخوند الخراساني (ت 1330هـ/ 1911م) والذي كان يقيم في النجف، فأصدر بياناً شديد اللهجة ضد الشاه، بالنيابة عن مجتهدي النجف وعلمائها الأعلام.

وقد فجّر الخراساني ثورة جديدة ضد الشاه محمد علي، الذي رفض الرضوخ لمطالب الحركة الدستورية الديموقراطية، أدت إلى خلعه عن العرش في سنة 1327هـ / 1909م، وإقامة مجلس الشورى مجدداً في إيران[2].

الثورات العربية

عرف العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين ثورات وانتفاضات عدة ضد الاحتلال والاستعمار الأجنبيين، بدءاً من الحركة السنوسية وجهاد عمر المختار في ليبيا، مروراً بالثورة العربية الكبرى ضد

---

(1) **الفكر الإسلامي المعاصر في إيران: جدليات التقليد والتجديد** السبكي، مصدر سابق، ص 26 ـ 32؛ أحمد الكاتب، مصدر سابق، ص 407؛ **تاريخ إيران السياسي بين ثورتي (1906 ـ 1979)**، مصدر سابق، ص 49 ـ 53.

(2) أحمد الكاتب، المصدر نفسه، ص 411 ــ 412؛ محسن كديفر، ص 140؛ علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: نحو تفكيك الديكتاتوريات والأصوليات**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2011.

السلطنة العثمانية عام 1915، وثورة العشرين في العراق (1920)، وثورة عرابي في مصر(1919)، وصولاً إلى الثورة الجزائرية (1954 ـ 1962)، وغيرها من حركات التحرّر الوطني.

ولئن كان بعض الانقلابات العسكرية في عدد من الدول العربية قد أطلق عليها تسمية ثورات، كثورة يوليو 1952 في مصر في إشارة إلى انقلاب الضباط الأحرار، وثورة الفاتح من سبتمبر 1969 في ليبيا، إلا أن هذه التغييرات السياسية والاجتماعية الجذرية لم تتم عبر ثورات شعبية، بل عبر حركة مجموعة من الضباط.

أما الثورات أو الانتفاضات العربية الراهنة، في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن، والبحرين، وسوريا، فإنه على الرغم من نجاح بعضها بإسقاط رموز النظام الحاكم، ومواصلة بعضها الآخر لتحقيق هذا الهدف، إلا أنه من المبكر الحكم عليها ودراسة إنجازاتها، فهي لا تزال في طور الإنجاز أو استكماله. ففي كل من تونس ومصر، سقط رأس النظام نتيجة الثورة الشعبية وانحياز الجيش إلى الثورة. لكن تغيير رئيس النظام وبعض رموزه، لا يعني نجاح الثورة وتحقيقها للتغيير الجذري، في ظل بقاء بعض رموز النظام في الحكم، أو استمرار العمل بقانون الطوارئ على غرار حالة مصر، أو عدم إنجاز التغيير الديموقراطي الحقيقي عبر انتخابات رئاسية وبرلمانية في أقرب وقت ممكن.

أما في ليبيا، فإن النصر العسكري للثوار المدعومين من تدخل أجنبي، هو حلف شمال الأطلسي، واقترابهم من تشكيل حكومة انتقالية تمهّد لانتخابات عامة، سيحقق تغييراً سياسياً جذرياً إلى حد ما في ليبيا. لكن الطابع القبلي والجهوي للمجتمع الليبي، وانضمام الكثير من رموز النظام السابق إلى الثورة تدريجياً، لا يوحيان بحصول تغيير في البنى

الاجتماعية والقبلية للنظام، إلا لجهة تهميش نفوذ، قبيلة الزعيم الليبي المخلوع معمّر القذافي، وتغليب نفوذ منطقة الشرق والقبائل الأخرى الكبرى، خصوصاً و«رفلة» و«المحارقة» وغيرهما، فضلاً عن انضمام الجماعات الإسلامية إلى المشهد السياسي بشكل بارز.

في اليمن، يتحوّل الانقسام بين الموالين للرئيس علي عبد الله صالح والمعارضين له إلى صراع قبلي وعسكري يهدد بنشوب حرب أهلية. ويؤدّي العاملان الأميركي والسعودي، والخوف من الفوضى في اليمن، وانتشار تنظيم القاعدة فيه دوراً جوهرياً في تمديد الغطاء الدولي والإقليمي للنظام، على الرغم من اتساع الحركة الشعبية المناهضة له.

أما في البحرين، فقد أدّى الانقسام المذهبي دوراً رئيساً في إضعاف الحركة الاحتجاجية الشعبية، عبر الاستعانة بقوات «درع الجزيرة» لقمع الاحتجاجات والمساعدة في حفظ النظام.

سوريا، هي الأخرى، يلعب العامل الطائفي وعامل الصراع الإقليمي الدولي، دوراً بارزاً في تعقيد المشكلة وإرباك التحرك الشعبي المعارض، فضلاً عن احتمال تطوّر الموقف إلى حرب إقليمية أو حرب أهلية طائفية، في حال حدوث أي تدخل دولي أو إقليمي عسكري لتغيير النظام على غرار السيناريو الليبي.

خلاصة

تُعد مختلف العوامل الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية من أسباب انبثاق الظروف الثورية، ومنها: انعدام المساواة الاجتماعية، والضرائب الباهظة، وارتفاع أسعار السلع والخدمات الضرورية للفقراء، وشيوع الفقر بين شرائح واسعة من المجتمع، وفساد الطبقة الحاكمة، وسيادة القمعية، ومصادرة الحريات

الفردية والاجتماعية والسياسية، والهزائم العسكرية والدبلوماسية، وهيمنة الأجانب ونفوذهم، وتجاهل القيم المقبولة لدى المجتمع[1].

وخلافاً لآراء ماركس وأتباعه، لا يعدّ الحرمان الاقتصادي بالضرورة العامل الرئيس لتكوّن الظروف المساعدة على الثورة. فالثورات لم تنبثق في المجتمعات التي شهدت تراجعاً في اقتصادها فحسب؛ بل ظهرت في بعض المجتمعات، ومنها المجتمعان الأميركي والإيراني، في ظروف سادها لون من الرخاء الاقتصادي النسبي، ولم يكن الفقر والحرمان هو العامل الذي أدى إلى اندلاع الثورة فيهما.

بيد أن هذا لا يعني عدم وجود فئات اجتماعية كانت لها مطالب اقتصادية واعتراضات قبل الثورة في إيران، وكذلك الأمر في الولايات المتحدة، فقد عبّر قطبان رئيسان عن سخطهما بدوافع اقتصادية، القطب الأول، والأقل أهمية، هو البؤس الحقيقي لطائفة من المجتمع يعد تحريرها من الضغوط والحرمان من أهداف الثورة. والقطب الثاني، وهو الأهم، هو شعور بعض الفئات بأن الظروف الحالية تحول دون نشاطها الاقتصادي، أو تقيّده، أو تحدّ منه.

يقول تروتسكي، أحد قادة الثورة الشيوعية في روسيا: «إن مجرّد وجود الحرمان لا يكفي لخلق التمرّد، فلو كان الأمر كذلك لكانت الجماهير دائماً في حالة تمرّد وثورة»[2].

1 ـ الكتابات النظرية عن الثورة هي دراسات للثورات العالمية واستخلاصات لهذه الدراسات. وبالتالي تقدم هذه الاستنتاجات

---

(1) الثورة الإسلامية في إيران مقارنةً بالثورتين الفرنسية والروسية، مصدر سابق، ص 26 ـ 27.

(2) المصدر نفسه، ص 25ـ27. وانظر أيضاً: The Anatomy of Revolution Vintage, OPCIT, p13.

بعض العناصر المشتركة للثورة التي تمكننا من فهم أسباب الثورات ودوافعها، لماذا تحدث وكيف، على الرغم من تباين هذه الأسباب أحياناً، واختلاف العوامل والدوافع أحياناً أخرى، بحكم ظروف الزمان والمكان، واختلاف البنى الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمجتمعات الثورات.

2 ـ وقد اختلف الباحثون في الثورات بشأن إمكان توقع الثورات، فذهب بعضٌ إلى أنها تكون فجائية، وذهب بعض آخر إلى أن الحديث عن الثورة ينتشر عادة في المجتمع الذي سيشهد ثورة لاحقاً.

3 ـ وأعطى بعض المؤرخين والباحثين العاملَ الاجتماعيَّ والاقتصاديَّ الدورَ الأبرز في دفع الناس إلى القيام بالثورات، فيما رأى بعض آخر أن الدافع السياسي، نتيجة الاستبداد والظلم، هو الذي يجعل الشعوب تنتفض ضد الحاكم الظالم والمستبد. وفي حالات أخرى، أدّى العامل الثقافي الديني الدور الرئيس في وقوع الثورة؛ بدون أن يعني ذلك أن عاملاً واحداً يكفي، وحده، لإشعال الثورة؛ بل إن اجتماع عوامل عدة، وتراكم الدوافع والأسباب هما اللّذان يؤدّيان إلى اندلاع الثورة، نعم ربما يطغى عامل أو سبب ما على العوامل والأسباب الأخرى.

4 ـ تحتاج الثورة إلى فترة زمنية حتى تختمر هذه العوامل وتتراكم تلك الدوافع وتنضج ظروف الثورة. فكم من ثورة فشلت في التاريخ بسبب عدم نضوج ظروفها وعدم توافر عواملها الموضوعية.

والثورات الشيعية في العهدين الأموي والعباسي شواهد على ذلك، بينما كان مآل الثورة العباسية الانتصار بسبب نضوج الظروف وتوافر عوامل النجاح.

5 ـ والثورة تتطلب قائداً أو قيادة تلهمها وتوجّهها وتقودها نحو النصر. فكم من انتفاضة أو حركة معارضة أو ثورة فشلت في تحقيق أهدافها أو انحرفت عن مسارها بسبب غياب القيادة أو افتقادها للقائد الملهم والحكيم.

6 ـ لا ثورة بدون عقيدة أو إيديولوجيا، حتى لو كانت مؤقتة أو منحرفة، تحرّض الجماهير وتشد أزرها وتحضها على الخروج والانتفاض والاحتجاج في سبيل أهداف الثورة. وقد تكون هذه العقيدة دينية أو مذهبية، سياسية ليبرالية أو شيوعية.

7 ـ وتحتاج الثورة إلى إعداد من قبل حزب أو تنظيم أو جماعة، يقوم بتعبئة الجماهير وتحريضهم على الثورة. والتعبئة عمادها الإعلام، الذي تطوّر من الخطابة والمنشور السرّي، إلى الكتاب والصحيفة، ومن ثم الإذاعة والتلفزيون، وصولاً إلى الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي.

8 ـ يرى بيرنتن أن المجتمع، الذي يسبق ثورة كبرى، يجمع بين التوترات الاجتماعية والسياسية. وهو يعتبر أنه لا يحدث تغيير جوهري من مرحلة ما قبل الثورة إلى مرحلة ما بعد الثورة. وفي حين لم يضع بريتتن نمطاً مطلقاً تتبعه كل الثورات، فإنه خلق مساراً عاماً تتبعه معظم الثورات. وعلى الرغم من النقد الذي وجهه إلى الثورة الفرنسية كنموذج، فإن كل خطوة موصوفة أعلاه ـ في رأيه ـ

قد حدثت فيها وجعل كل الثورات الأخرى تشبهها. ويقول برينتن إن الأعراض ما قبل الثورة تميل إلى الكثرة والتنوّع وهي غير منتظمة في نمط متسّم بالتنسيق.

9 ـ تحذرنا أرندت من المبالغة في التفاؤل بشأن الثورة إذا لم تسر في طريقها المرسوم، مشيرة إلى أن ثمة حقيقة مؤسفة مفادها أن معظم الثورات المعروفة كانت أبعد ما تكون عن إنجاز تكوين الحرية، بل إنها لم تتمكن من الإتيان بضمانات دستورية للحقوق والحريات المدنية.

10 ـ من بين الدروس الأساس التي تُلفت أرندت نظرنا إليها في مجال الثورة هي دور من تصفهم بالثوريين المحترفين، وهو دور لا يكمن، في العادة، في إحداث ثورة ما، بل في القفز إلى السلطة بعد اندلاعها. كما إن ميزتهم الكبرى في صراع السلطة لا تكمن في نظرياتهم وفي الإعداد العقلي أو التنظيمي، وإنما تكمن في حقيقة بسيطة مفادها أن أسماء أولئك الثوريين المحترفين كانت الأسماء الوحيدة المعروفة لدى الجمهور.

11 ـ تذهب أرندت إلى أن العنف لا يكفي لوصف ظاهرة الثورة، وإنما مستوى التغيير هو الوصف الأجدر بها، ولا يمكننا الحديث عن الثورة إلا حين، يحدث التغيير ويكون بمعنى بداية جديدة وحين يستخدم العنف لتكوين شكل مختلف للحكومة لتأليف كيان سياسي جديد، وحين يهدف التحرّر من الاضطهاد إلى تكوين الحرية.

12 ـ تتخذ المراحل الانتقالية أحياناً شكل الثورة الشعبية العارمة التي

تنفض السلطة القائمة، كما تنفض السجادة، على حدّ تعبير لينين، ومن ثم تقيم على أنقاض السلطة الآفلة سلطة جديدة مغايرة لها طبقياً، كما شهدنا في الثورة الفرنسية وثورة أكتوبر البلشفية في روسيا؛ أو ربما تتمّ النقلة عبر النظام الطبقي عينه في صراع على السلطة، يتوسل السبيل الديمقراطي والاقتراع العام كما هو حال الديموقراطيات الأوروبية؛ أو عبر انقلاب عسكري[1]. وينحو هذا الانتقال، من مرحلة إلى أخرى، منحى عنفياً مدمراً، عندما لا يجد مناصاً من الحرب الأهلية لحسم التناقضات العدائية التي تنخر جسم الأمة[2].

13 ـ وما يحتاج إلى مزيدٍ من البحث والتدقيق هو الحالات التي تؤدي إلى الثورة. متى يتحرك الشعب؟ وإذا تحرك فما الذي يحوّل الاحتجاج أو الانتفاض الشعبي إلى ثورةٍ تستهدف مجمل النظام السياسي؟

ثمة من يعتقد بأنه لا بد من برامج عملية ومخططات تسبق الفعل الثوري، أو أحزاب ذات طابع إيديولوجي تقود الحراك الشعبي. لكن حتى في الثورات الفرنسية والأميركية، لم يخطط الثوريون لما فعلوه أثناء الثورة؛ بل إن الجدّة أمر اكتشفه الثوريون في ما يفعلون وينتجون. وفي حالاتٍ أخرى تطورت حركة الاحتجاج إلى ثورة أدت إلى تغيير الملك، في حالة فرنسا مثلاً، بدون أن يكون ذلك مقصوداً في البداية، وإلى تأسيس دولةٍ في حالة الولايات المتحدة بدون أن يكون ذلك مقصوداً في البداية، وبدون أن يضطر الناس إلى التفكير بالجديد.

---

(1) **العهد السرّي للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين**، مصدر سابق، ، ص 102.

(2) المصدر نفسه، ص102 ـ 103.

فالمقصود بالثورة إذاً، هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثّل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة. والثورة بهذا المعنى هي حركة تغييرٍ لشرعيةٍ سياسيةٍ قائمةٍ لا تعترف بها وتستبدلها بشرعيةٍ جديدةٍ. لقد ثبت في حالة الثورات العربية أن من الصعب الاستيلاء على الحكم بدون انشقاق الطبقة الحاكمة، وانضمام الجيش أو قسم منه على الأقل إلى الثوار. وإذا لم يحصل ذلك تظلّ السلطة قلعة حصينة مسلحة وعصية على الاختراق، مهما غادرها بعض موظفيها ومسؤوليها، وهذا يؤدّي إلى تحول الثورة إلى حركة مسلحة والاستعانة بالتدخل الخارجي، كما في حالة ليبيا.

من هنا فإن الخيارات محصورة بين أن تؤدي الثورة إلى شق الطبقة الحاكمة واختراق النظام فإما أن ينهار حينها أو يبدأ الإصلاح، أو تؤدي إلى الدخول في مساومة طويلة المدى تؤدي إلى إصلاح متدرج بضغط مستمر من ثورة الشارع، أو قد تؤدي للاستعانة بالتدخل الأجنبي وهي استعانة محفوفة بمخاطر كبيرة جداً على مستقبل البلد وسيادته ووحدة شعبه.

يستنتج عزمي بشارة من ذلك كلّه أن الثورات العربية قدّمت نموذجاً جديداً لم يكتمل بعد. كما إن يوم نشوب الثورة تبيّن لاحقاً أنه كان «اللحظة الملائمة» للثورة، إذ لم تكن الدعوة أصلاً دعوة لثورة؛ بل ليوم غضب في مصر. أما في تونس فقد تنظمت الانتفاضة للتضامن والاحتجاج في ناحية سيدي بو زيد ثم تحولت بالتدريج إلى ثورة عارمة.

وطبعاً؛ هذا لا ينفي أن الثورات العربية أفسحت، وسوف تفسح،

المجال للأحزاب السياسية المنظمة كي تتنافس على السلطة، رغم أن الأحزاب القائمة لم تقد الثورات العربية.

لا بد إذاً من وجود خطة وبرنامج تتفق عليهما أوسع قوى سياسية ممكنة لضبط عملية التحول الديمقراطي وتوجيهها. لقد استجابت حالة ثورية عربية قائمة في العديد من الدول للنموذج المصري الذي قدمه الثوار في ميدان التحرير، وهو ما يعني قابلية الثورة للانتشار والتصدير كما هو الحال في الثورات الكبرى.

وإذا كان لنا أنْ نُعَرِّف الثورة الاجتماعية باختصار بأنها الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، فإن الجوهر الحقيقي لبحث توكفيل، هو أن هذا الانتقال لا يتمثل في ضربة عنيفة واحدة هائلة تفتح الباب أمام تحوُّلٍ تاريخي.

نعلم اليوم أن فرنسا انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية، وهذا الانتقال حدث خلال عهد طويل جداً من طريق الثورة، أو بالأحرى فإن هذا الانتقال هو الثورة ذاتها؛ ولكنْ ما هي الثورة؟ هل هي حدث عام 1789؟ أو حدث الفترة بين أعوام 1789 و1794؟

هنا يأتي توكفيل بحدسه، وعلمه، ومنهجيته، ومعرفته، وعبقريته ليقول لنا إن الثورة الفرنسية هي ما قبل وما بعد حدث 1789، وتشمل كذلك هذا الحدث: الثورة هي النظام القديم، كما إنها حدث 1789، كما إنها نتائج هذا الحدث على المدى الطويل. الثورة كان لها طوران متميّزان: الطور الأول الذي بدا خلاله أن الفرنسيِّين يريدون إلغاء الماضي تماماً؛ والطور الثاني الذي حاولوا فيه أنْ يستعيدوا من الماضي

جانباً مما كانوا قد تركوه فيه؛ ذلك أنه يوجد الكثير من قوانين النظام القديم وأعرافه السياسية التي اختفت دفعة واحدة في عام 1789، وعاوَدت الظهور بعد ذلك بسنوات قليلة.

وتوكفيل هو المكتشف لواقع أن الفرنسيِّين إنما قاموا بتشييد صرح مجتمعهم الجديد باستخدام أنقاض الثورة الأولى، أي «النظام القديم». فالثورة إذاً هي العمليات التراكمية الطويلة التي يتحقق من خلالها الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، وقد تحتاج في فترة من فترات تطوُّرها إلى ثورة سياسية، عنيفة بطبعها، في مواجهة المقاومة الداخلية (الحروب الأهلية) والخارجية (الحروب الدفاعية والهجومية).

والفكرة المهمة هنا هي أن الثورة الاجتماعية ليست عاصفة عاتية تنقضّ فجأة تحت سماء صافية، كما يُقال. وضربتها العنيفة المفاجئة، حسب قول ماركس، في معرض حديثه عن «عملية تحويل أسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى أسلوب إنتاج رأسمالي»، ليست سوى «الدَّاية».

وإذا كان ثمة طريقان ممكنان لحدوث انتقال، بمعنى ثورة اجتماعية، أحدهما تراكمي/تدريجي والآخر ثوري، فالحقيقة أن كل طريق منهما ثورة وعملية تدريجية بالقدر عينه، ذلك أن لحظة الضربة لا تنفي وجود عمليات تاريخية تدريجية قبلها وبعدها، مهما تنوَّعتْ المستويات والمعدلات والسرعات لأسباب بنيوية أو ظرفية. كما إن الثورة التراكمية/التدريجية لا تنفي احتمال حاجتها في شروط خاصة إلى دَفْعَة أو ضربة، وربما كان الصواب أنْ نقول إن الثورة الاجتماعية هي

مجموع العمليات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإيديولوجية، والتقنية، والتحديثية عميقة طويلة المدى، والتي قد تشهد ثورات وانقلابات وتحوُّلات علمية أو سياسية أو فكرية أو أدبية أو فنية أو تكنولوجية، إلخ، في حين أن الثورة السياسية هي تلك اللحظة أو الضربة أو «الدَّاية».

الفصل السادس

اختبارات ثورتي «البحرين وتونس» وتطبيقاتهما

ثورة 17 ديسمبر في تونس
السياق التاريخي والمآلات

صلاح الدين المصري[*]

شكّل يوم الجمعة الواقع في 17/12/2010، منعرجاً حاسماً في تاريخ سيدي بوزيد في تونس والوطن العربي. ومهما كانت المآلات التي ستنتهي إليها الثورة العربية، فإن لحظة 17 ديسمبر ستبقى تحدياً صعباً على العقول التقليدية، وستبقى عصِيّة على تحويل وجهتها؛ فهي لحظة واضحة، وصريحة، وقوية، وقاسية، وحارقة، وعفوية في الوقت عينه. فما هو سياقها؟ وما هي خصوصيتها الصلبة والحادة؟ ما هو شعارها؟ وما هي التراكمات التي سبقتها؟

أولاً:

إن شعار 17 ديسمبر وطريقته وعمقه، لا يحتمل الاستيلاء عليه وكذلك لا يقبل الهيمنة عليه؛ فالاحتراق هو أعنف الوسائل وأشدّها دلالةً على الاحتجاج وعلى رفض الواقع القائم.

(*) صحافي تونسي، وباحث في القضايا الدولية.

كما إن الإحتجاج بالاحتراق يلزم الجميع السكوتَ، والقبولَ بحقيقة خارجية مرتبطة بِبُعدين أساسَين:

الإحساس العميق والعظيم بالكرامة ورفض الإهانة؛ فعندما يحرمك المستبد من الحرية ومن الحياة الكريمة، فإنه لا يستطيع أن يحرمك جوهر الحرية. إنّ الاختيار الحر للاحتراق تعبير آخر عن جوهر الحرية، وعن رفض الواقع المرير الذي وصل إليه الإنسان التونسي تحت نظام الفساد والاستبداد، واقع التفقير والتجويع والحرمان.

صمت الجميع ولم يجدوا إلا الصمت. عندما نطق الثوار وحملوا دم الشهيد ليكون رسالة حية، تنفض الغبار عن الإرادة الشعبية العظيمة الكامنة في التونسيين.

وهنا يطرح السؤال عن هؤلاء الثوّار، وعن نضالهم المتراكم طيلة السنوات السابقة، وعن السياق الذي ساعد هذه الشرارة على الامتداد والانتشار السريع.

ثانياً:

إن المتابع لمسار نظام بن علي، يمكنه أن يضع يده على سمات هامة ميّزت السنوات الأخيرة، وجعلتها المناخ المناسب للانتفاضة والثورة، ومن أهم هذه السمات:

فقدان الشرعية:

في كل موعد انتخابي، يجد الديكتاتور نفسه مضطراً إلى طقوس المناشدة وتعديل الدستور، وهو سلوك أفقد النظام كل شرعية دستورية عند التونسيين.

كما فقد النظام، كذلك، الشرعية الوظيفية المتمثلة في خدمة الشعب، وحمايته من غول البطالة، وغلاء الأسعار، وغياب الأفق الواضح لأي حل مستقبلي.

التناقضات الداخلية:

بقدر ما بدا النظام قوياً وموحّداً في بدايته، إلا أنه مع مرور عقدَين، بدأت تظهر عليه علامات الشيخوخة، وهذا ما دفع البطانة إلى صراع داخلي حول الخلافة، فعادت تجربة 1986، أيام الصراع على خلافة بورقيبة.

والتناقض في هذه المرة أخذ صورة السعي المحموم للاستيلاء على المقدرات الاقتصادية والمالية للدولة التونسية. فهذا صخر الماطري، من جهة، ومن جهة أخرى نجد عائلة الطرابلسية الموسعة، التي لم تترك مجالاً إلا اقتحمته وهيمنت عليه. كما نجد بعض الرموز التقليدية في النظام تتململ من نفوذ هؤلاء الأغنياء الجدد.

إن عملية السطو على الدولة تطورت خلال السنوات الماضية بسرعة جنونية، لم تبق أي مدينة تونسية إلا وامتدّت لها عملية السطو المنظّمة. أثرياء جدد لا يشبعون، ولا يدركون مطلقاً أنهم أمام شعب له تاريخه النضالي، وأن صمته لن يدوم طويلاً.

تنافسوا وتنازعوا وتناحروا أحياناً، وأخذوا البلاد إلى حافة الهاوية.

تعميم الظلم:

قبيل أيام من 17/ 12/ 2011، كان التونسيون جميعاً يشتكون من ظلم هذا الطاغية، وكان «يبكي الباكيان، أحدهما يبكي دينه والآخر يبكي دنياه».

لم يترك النظام فئة شعبية دون ظلمها: المتدينون، الإسلاميون والعلمانيون؛ الأحزاب الإيديولوجية وغير الإيديولوجية؛ المنظمات المهنية والحقوقية؛ العمال. واعتمد النظام الهروب إلى الأمام فأطلق آلته الدعائية التي تعدَّدت أرقاماً وإنجازات لا يراها غير رجال النظام نفسه.

التجارة في الأعمار:

كان صيف 2010 استثنائياً في حياة هذا النظام، عندما اقترح تمديد سن التقاعد إلى 65 سنة، وتخفيض جراية التقاعد وزيادة مساهمة الشغيلة، وانتبه الجميع إلى خطورة هذا المشروع الذي عكس عمق الأزمة التي يعاني منها النظام، وعمق الفساد الذي مارسه طيلة العقود الماضية، ما دفع إلى إفلاس الصناديق الاجتماعية التي يمكنها أن تهدد كل المكاسب التي حققها العمال طيلة نصف قرن. وهذا المشروع ألحق أضراراً مباشرة بآلاف العاطلين عن العمل، إن النظام عندما نهب خيرات البلاد وباع أعظم الشركات الوطنية إلى الخواص، فإنه نفى هذه التجارة لن تنفع الأزمة التونسية وأنّ المشكلة كامنة في هيكلية الاقتصاد التونسي بحيث قدرته على توفير مواطن شغل جديدة وعلى مقاومة التشغيل الهش، وعلى الخروج من سياسة الخلط بين الضمان والتضامن...

إن نظام بن علي مارس العبث الدائم بالدولة، لأنه تصورها ملكاً خاصاً، وتصور التونسيين عبيداً وخداماً في مزرعته الخاصة، لذلك لم ينتظر منهم أي رد قوي ضد جرائمه وخاصّة سرقته لأعمارهم بالزيادة في سن التقاعد.

الحراك المحلي والجِهَوي:

اختصّت الثورة التونسية بحضورٍ مُكثّفٍ للحراك المحلّي، وهو ما جعلها أكبر المفاجآت للطاغية بن علي، فإذا كانت تُهَمُهُ جاهزة للنخبة السياسية، فيما لو عارضت، إذ يسهل عليه تشويهها من خلال حديثه عن استقوائها بالأجنبي، فإن الانتفاضات المحلية في الحوض المنجمي عام 2008، والحراك الاحتجاجي الذي انطلق مع شرارة الثورة التونسية في مدن سيدي بوزيد لم يجد له أي تهمة؛ لذا هرب في البداية ثم خضع للأمر الواقع.

إن حضور الحراك المحلي في انتفاضة سيدي بو زيد، إنما جاء في سياق عمل نضالي، استمر لسنوات وشكل النقابيون عموده الأساس؛ لذا، وفي كلّ انتفاضة، لا بد من الرجوع إلى السنوات التي سبقتها كما هو الحال في كل احتجاج كما في بن عون، وفي جلمة، وفي الرقاب، وفي منزل بوزيان، والمكناسي، وغيرها، فكلها سبقتها محطات هامة نذكر منها:

أكتوبر 2005، إذ أُعلن في معاهد سيدي علي بن عون إضرابٌ احتجاجي ليوم، ضد المعتمد الذي يمثل رمز السلطة، وهو تحدٍّ لميكروفيريا السلطة التي تصورت نفسها قادرة من خلال العدد الهائل من الشِعَبِ الدستورية (خلايا التجمع)، أن تكسر إرادة الناس وتوُّدهم رغم ما تمارسه من إذلال.

في أبريل 2007 وفي المدينة نفسها، أُعلِنَ إضرابٌ مفتوح بسبب تجاوزات المدير.

وفي صيف 2007 أضرب المدرسون إضراباً إدرايأً في مركز الإصلاح بسيدي بوزيد الخاص بالباكالوريا، واضطرت السلطة إلى معاقبة مسؤول كبير من التجمع الدستوري الديمقراطي.

وفي منزل بوزيان، خلال سنة 2009، أضرب شاب عاطل عن العمل عن الطعام احتجاجاً، بسبب البطالة. وكذلك في مدينة الرقاب التي تبعد 30 كم تقريباً عن سيدي بوزيد، احتج فلاحون على إجراءات التضييق عليهم.

إن شيئاً جديداً ميّز الانتفاضة، وشرارة الثورة التونسية، من الحراك الجِهَوي والمحلي الذي لا ننكر أنّه راكم قدرات نضالية، وصنع درجة من الثقة عند فئات من الشعب ولكن، وعلى الرغم من أن مساحات هذا الحراك الاجتماعي كانت تتّسع وتتطور، إلا أنها لم تطح بالحكم مباشرة. نعم، كان لدى نشطاء هذا الحراك الوعي بوجوب العمل على تنمية طاقات التحرير والثورة لدى عموم المواطنين، وكانوا يعمدون إلى تدريب المواطنين على مواجهة السلطة المحلية والجهوية، واجتهدوا لنزع الأقنعة التي تخفي ضعف تلك السلطة؛ إلا أن عمق هذا الحراك لم يكن هو البعد المحلي والمظهر العفوي الذي تمظهرت فيه هذه النضالية والتي لم يظهر عليها مطلقاً أي ارتباط تنظيمي أو إيديولوجي، وهذا ما أخصص له فقرة خاصة تساعدنا في فهم الخصوصية التي ميّزت سيدي بوزيد وخصوصية خريف 2010.

ثالثاً:

الانتفاضة التي تحولت إلى ثورة، كان سببها الأزمة الاجتماعية الخانقة، إلّا أن اقتراح قانون تمديد سن التقاعد إلى 65 سنة كان هو القطرة التي أفاضت الكأس.

استحكمت أزمة الصناديق الاجتماعية في تونس وقرر النظام الدخول في مفاوضات مع الاتحاد العام التونسي للعمل؛ لأجل تمرير مقترحاته المتعلقة بثلاث خطوات:

- تمديد سن التقاعد إلى 65 سنة تدريجياً.
- ترفيع نسبة مساهمة الأُجراء.
- تخفيض جراية التقاعد.

وعلى الرغم من أن المركزية النقابية ساندت نظام بن علي في محطات كثيرة، إلّا أنها وجدت نفسها، في وضعية الصناديق الاجتماعية، مضطرة إلى اتّخاذ بعض الخطوات، التي توحي بوجود مساحة تناقض مع النظام؛ فاندلعت احتجاجات اجتماعية في أغلب مقرات الاتحاد، ضد مقترح الحكومة ورُفع شعار (التقاعد استحقاق يا عصابة السرَّاق). وشكّل هذا الملف أحد الأسباب الهامة في النجاح الكبير الذي حققه إضراب المدرسين في التعليم الثانوي يوم 27 اكتوبر 2010، قبل شهرين من اندلاع الانتفاضة وشرارة الثورة. وكانت سيدي بوزيد واحدة من الولايات الاستثنائية في الاحتجاج ضد المركزية النقابية وضد السلطة، وثمة موعدان لهما دلالة مهمة في هذا المجال:

الأول: يوم 21 ـ 11 ـ 2010، عندما زار أحد أعضاء المركزية النقابية، السيد رضا بوزريبة، سيدي بوزيد، على أمل أن يعقد اجتماعاً مع أعضاء الاتحاد ويتم تداول الملف الاجتماعي ومشكلة التقاعد، ولكن إعترضه عدد هام من المناضلين ومنعوه من إلقاء مداخلته وحولوا الاجتماع إلى احتجاج ضد المركزية النقابية وضد سلطة بن علي. واتُهِمت المركزية النقابية بأنها المسؤولة عن الوضع المتردي الذي وصل

إليه الشغّالون والشعب، لأنها بررت سياسات النظام وعقدت معه اتفاقات مذلّة باعت فيها حقوق العمال، وذُكِّرت باتفاقية الصندوق الوطني للتأمين على المرض التي رسخت الخوصصة في أشد المجالات حساسية وحيوية بالنسبة إلى العمّال.

الثاني: يوم 04 ـ 12 ـ 2010: بمناسبة إحياء ذكرى استشهاد فرحات حشاد، الزعيم والمناضل النقابي المعروف، في مقر الاتحاد الجِهَوي للعمل بسيدي بوزيد، حاولت المركزية النقابية تدارك هزيمتها المُرّة في 21 ـ 11 ـ 2010، ودبرت مشروعاً للانتقام من المناضلين عن طريق إستدعاء عدد كبير من عمال البلدية، وأوهمتهم أن المناضلين النقابيين من المدرسين يرغبون في الاستيلاء على منظمة الاتحاد وتوظيفها في الصراع السياسي الذي لا يخدم مصالح العمال، ولكن انقلب السحر على صانعه واستطاع المناضلون بجديتهم وقوتهم ووحدتهم أن يفرضوا خيارهم النضالي وأن يفتحوا هوّة كبيرة في الحصار الذي خططت له المركزية.

إن هؤلاء المناضلين النقابيين الذين ينتمون إلى حساسيات سياسية متنوعة، تحوّلوا إلى كتلة قوية مارست نضالات عدّة في سيدي بوزيد، وحقّقت مكاسب كثيرة لقطاعات مختلفة في الولاية، وحقّقت نوعاً من الجرأة والجسارة ضد السلط الجهوية والمحلية. وقد تحولوا طيلة الانتفاضة إلى صحافيين ومراسلين إلى جانب دورهم النضالي ميدانياً. كما إن هؤلاء المناضلين كانوا يتّصلون بوسائِل الإعلام الدولية لنقل الوقائع اليومية للانتفاضة، ويفكرون في كيفية دعمها وطنياً وسافر أغلبهم من سيدي بوزيد إلى ولايات أخرى للتشجيع على احتضان انتفاضة

2010، وعدم تكرار الخطأ الذي حصل مع انتفاضة 2008 في الحوض المنجمي.

منحت التغطية الإعلامية والصور المنشورة في شبكة التواصل الاجتماعي، ثقة كبيرة إلى سكان المدن المتفضة فاستطاعت الصورة والكلمة أن تفك الحصار، وأن تحرق نظام بن علي وتكشف أساليبه.

إن شرارة البوعزيزي لم تجد نفسها في فراغ كامل، وإنما احتضنها نشطاء مدنيون لهم كثير من الخبرة النضالية الميدانية، وكثيرٌ من الجرأة والتضامن، في ما بينهم، والتواصل مع مختلف جهات الجمهورية.

كذلك احتضنتها ظروف القهر والتهميش والحرمان المسلطة على سيدي بوزيد؛ واستفادت من الأزمة الخانقة التي دخلها النظام.

لماذا سيدي بوزيد دون غيرها؟

في مقاربتي، أن شرارة سيدي بوزيد نجحت، بينما فشلت انتفاضة الحوض المنجمي في التوسع، لتوفر جملة أساليب سياسية، ونقابية، واجتماعية، وإعلامية هي:

1 ـ إن المدى الإعلامي الذي أخذته انتفاضة سيدي بوزيد، كان أكبر وأوسع كثيراً مقارنة بالحوض المنجمي. وحضور الفايس بوك في 2010 كان ملفتاً للانتباه، ثمة مجموعة افتراضية تكوّنت في السنتين الأخيرتين لم تكن موجودة في 2008.

2 ـ إن انتفاضة الحوض المنجمي وعلى الرغم من امتدادها الزمني (6 أشهر تقريباً)، إلا أنها لم تستطع الخروج من دائرة الحوض المنجمي، ولم تدخل إلى مقر ولاية قفصة، وهذه الوضعية حرمتها من الامتداد.

3 ـ إنّ سيدي بوزيد من الولايات التونسية القليلة والنادرة التي لا تعيش انقساماً بين مركزها وأطرافها، وهذا العامل كان له دور مهم في التوسّع السريع للانتفاضة من سيدي بوزيد المدينة إلى باقي مدن الولاية.

في ظرف أيام قليلة، وجدنا أغلب القرى مشتعلة ضد النظام، وتقدِّم الشهداء؛ بينما ما وجدناه في قفصة أو غيرها من ولايات الجمهورية، هو حالة من الانقسام بين مركز الولاية وأطرافها مما جعل عملية التفاعل التلقائي نادرة الحصول. وهذا الانقسام يتحول أحياناً إلى صراع بين المركز والأطراف.

وللتأكيد على هذا الواقع؛ فإنه، وبعد الثورة التونسية، اشتعلت فتن في مدن الحوض المنجمي (المظلية والمتلوي...) وجاءت قوافل للتسامح والوفاق الاجتماعي، من طرف جمعيات مدنية عدة من العاصمة وبعض المدن، ولكن لم تشارك مدينة قفصة في هذا النشاط لما تعيشه من انقطاع عن أطرافها التي يطالب بعضها بولاية مستقلة.

واسمها بعد الانقسام جاهز وهو ولاية المناجم. وللتأكيد؛ فإن هذا الانقسام موجود في أغلب ولايات الجمهورية التونسية.

4 ـ إن واقع العمل النقابي في سيدي بوزيد مختلف كلياً عن نظيره في قفصة، إذ تهم الفساد كبيرة جداً ضد مسؤولين كبار في الاتحاد الجهوي بقفصة. ويكفي أن نذكّر بأن الكاتب العام للاتحاد الجهوي عمارة العباسي نفسه حُقِّقَ معه في قضايا فساد، وهو مسؤول عن ترويج شركات المناولة، كما هو المسؤول عن تجريد قيادات الانتفاضة في 2008 من صفتهم النقابية وتقديمهم هدية لنظام

بن علي؛ بينما واقع الاتحاد الجهوي في سيدي بوزيد لم يصل إلى هذا الحد، فقد وقف على مسافة من السلطة في انتفاضة 2010، قافلة نقابية زارت المدن المحاصرة في 26 ـ 12 ـ 2010 ووجهت رسالة صريحة إلى السلطة بأنها لن يكون لها الموقف نفسه المشابه لاتّحاد قفصة؛ فهدّدت بإضراب عام جهوي إذا لم ترفع العسكرة عن مدن سيدي بو زيد. وكان ذلك خطوة نضالية كبيرة وحركة مساندة قوية للاحتجاج الاجتماعي.

وطيلة الانتفاضة تحوّل مقر الاتحاد الجهوي للعمل بسيدي بوزيد، إلى ساحة اعتصام دائم تطالب بإطلاق المعتقلين من نشطاء الانتفاضة، وخرجت مسيرات عدّة من مقر الاتحاد نفسه.

5 ـ إن انتفاضة سيدي بوزيد تعلمت من انتفاضة الحوض المنجمي فلم يعلن أي طرف نقابي مسؤوليته أو قيادته للانتفاضة، وإنما قدّموا أنفسهم طرفاً مسانداً ومتفهّماً ومحاوراً ومفاوضاً في مطالب الانتفاضة.

6 ـ إن التراكمات النضالية التي تحققت في سيدي بوزيد طيلة العشرية الماضية متميزة جداً عن جميع جهات الجمهورية. وميزة هذه المكاسب أنها لا تقف مطلقاً في حدود مركزية الولاية، بل نجد أمراً ملفتاً للانتباه وهو بروز المناضل المحلي فبعد أن تصور النظام نفسه، ومن خلال عشرات الشعب المهنية والترابية، أنه قد جسد ميكروفيزيا السلطة، فوجئ بمناضلين محليين لهم شبكة من التواصل والتضامن ولهم قدرات نضالية في العنوان الاجتماعي متقدمة جداً.

إن ظاهرة الحراك المحلي الذي يتلقى تضامناً من أغلب مناطق الولاية ميز حراك سيدي بوزيد طيلة السنوات الماضية. وأتصور أن هذه الوحدة النضالية والميدانية كانت واحدة من العوامل الهامة التي دفعت سكان تلك المدن إلى التضامن العفوي مع ما حدث في سيدي بوزيد المدينة يوم 17 ديسمبر 2010.

7 ـ إن واقع التونسيين في خريف 2010 يلخصه، كما ذكرت سابقاً، ذلك المأثور الديني (يبكي الباكيان، أحدهما يبكي دينه والآخر يبكي دنياه)؛ فنظام بن علي لم يترك أحداً بدون أن يمسّه بظلمه وعدوانيته، ولم يترك مساحة محظورة إلا دخلها وفسح المجال لبطانته حتى تعيث فساداً وهتكاً للحرمات، ولم يستثن أحداً من جميع الفئات والتيارات.

وكان آخر مشهد تداوله نشطاء الفيس بوك هو الإساءة الرسمية في مجلس النواب إلى الآذان الذي اعتبر من صنف التلوث الصوتي. لقد اجتمع، في هذه الانتفاضة، السياسيُّ من جهة محاربة الاستبداد ومن جهة الاستعداد لتعديل الدستور من جديد، مع الاجتماعي الذي واجه النظام لمتاجرته بالأعمار بعد متاجرته بالأموال فملف قانون التقاعد كان قطرة ثقيلة في كأس الظلم والنهب الذي مارسته العائلة المالكة، كما اعتاد التونسيون على تسميتها، مع الديني الذي لم يكفَّ بن علي عن محاربته وتشويهه طيلة 20 سنة كاملة. وستبقى الانتفاضة التي تحولت إلى مسار ثوري، اختلفت الرؤى كثيراً في تقويم نتائجه وآفاقه، بحاجة إلى مزيد الاقتراب منها وسماعها تتحدث عن نفسها.

وسيبقى الصراع العنيف في مستوى تأويل هذا المسار الثوري، وإلى

أين سينتهي؟ هل سينتهي إلى إعادة إنتاج الهيمنة أم إلى تحرير حقيقي للشعب التونسي؟ وهذا سؤال سيُجاب عنه حتماً بعد سنواتٍ وليس في هذه الأيام.

الأكيد أن التونسيين قطعوا الخوف واستعادوا ثقتهم بأنفسهم، لكن هل استطاعوا امتلاك رؤية وتصّور وقدرات على صناعة مصير مختلف.

ولد الشعب التونسي عندما قال (الشعب يريد. . .) وما زال المشوار طويلاً ليحسم قراره النهائي بعد الهدم؛ فماذا سيبني؟؟؟! ثقتي بشعبي عظيمة مع اعترافي بأن يحتاج إلى زمن.

لؤلؤة الخليج البحرين...
تاريخ الملجأ والجسر

وليد نويهض(*)

التحدُّث عن الموقع الاستراتيجي للبحرين يتطلّب العودة إلى الجغرافيا. فالجغرافيا من الثوابت التاريخية، والتحدّث عنها يتطلّب كذلك الرجوع إلى التاريخ السياسي وما يكشفه من محطات تجارية ومتغيّرات سكانية تستقر على هيئة نهائية.

الصورة النهائية للبحرين لم تتشكل حتى الآن؛ لأن البلد لا يزال عُرضة للتقلّبات الجيو ـ سياسية التي تؤدّي دوراً في إعادة صوغ الهيئة في إطارها الجغرافي ـ البشري التي تتداخل فيها حضارات ما قبل الإسلام مع ما بعد الفتح الإسلامي وما رافقه من تموجات ثقافية ساهمت عبر الزمن في تشكيل تركيبة اجتماعية شبه خاصة وشبه مستقلة للنسيج الأهلي.

(*) صحافي لبناني وباحث في الفكر السياسي.

جغرافياً تعتبر البحرين مجموعة جُزُر صغيرة (أرخبيل) بلغت مساحتها في سبعينات القرن الماضي نحو 552 كلم^2. والمساحة منذ ذاك الوقت لا تزال تتمدّد بفعل سياسة الدفان (الردم) للأراضي البحرية، ما أدّى إلى توسيع الرّقعة بنسبة تتراوح بين 20 و30٪، ويُرجّح أن تتضاعف المساحة بحسب الخطة الموضوعة إلى نهاية العام 2030.

في سبعينات القرن الماضي كان يسكن البحرين نحو ربع مليون نسمة، ثم ارتفع العدد إلى نصف مليون، ويبلغ الآن عدد سكانها المليون (نصفهم تقريباً من الأجانب والجاليات الآسيوية والعربية). وتتركّز الكثافة السكانية في شمال الجزيرة مضافاً إلى جزيرة المحرق، بينما تنخفض تديجياً الكثافة السكانية في الوسط وصولاً إلى الجنوب غير المأهول بسبب طبيعته الصخرية والرملية. ويتوزّع السكان على نحو ثماني مدن وبلدات و54 قرية، وهي في مجموعها تتشكّل من عائلات وأُسر كانت تعمل سابقاً في الزراعة والتجارة والصيد والغوص، وتنتمي إلى أصول عربية وأعجمية استقرّت في الضواحي وأحياء المدن، ثم اندمجت في سياقات زمنية مختلفة.

لعبت الجغرافيا دورها في صوغ شخصية البحرين الثقافية، ما جعلها، تاريخياً، تتميّز عن جوارها في تكوينها الاجتماعي/ الأهلي، وفي وظائفها المحلية وفي تعاملها مع الآخر. تعانقت الجغرافيا مع التاريخ لترسيم شخصية البحرين، فالموقع الاستراتيجي للجزر أعطى خصوصية لدورها في وسط مراكز إقليمية تتجاذب المنطقة حضارياً وثقافياً، وساهم في تأمين وظائف كانت تتفرد بها الجزر عن غيرها في محيطها الجواري. فالجزر مقتطعة من الصحراء ولكنها ليست قاحلة

بسبب وجود ينابيع وعيون وآبار جوفية توفّر المياه العذبة الصالحة للشرب والزراعة. وبحكم توافر المياه تأمّن شريان الحياة وباتت الجزر صالحة للسكن بدون حاجة للآخر والمحيط. وهذا الأمر أعطى سكّانها بعض الخصوصية، والطمأنينة، والرخاء النسبي المعطوف على حد معقول من الاكتفاء الذاتي والاستقلال والتفرُّد.

تحكّمت الطبيعة الجغرافية (واحة بحرية) بالتاريخ السياسي، والمكان، والوظيفة؛ فالجزر أدّت، تقليدياً، دور الملجأ/ المحطة، ودور الجسر/ الطريق. فالملجأ سياسياً يعني توفير الملاذ الآمن للهاربين والفارين أو الباحثين عن الاستقلال، والاستقرار، وضمان الخصوصية وحمايتها، والمحطة تجارياً تعني المرفأ الذي يستقبل أو يرسل البشر والبضاعة، والجسر ثقافياً يعني التواصل والاحتكاك والتبادل، والطريق استراتيجياً تعني التقاطع والتداخل والتشابك.

هذه هي البحرين اختصاراً، إنها الملجأ/ الجسر وكذلك المحطة/ الطريق، وهذا الأمر وفّر لها، تاريخياً، مجموعة ظروف أعطتها خصوصية خلال تاريخها الذي تقاطعت في إطاره، الحضارات والثقافات وقوافل التجارة البحرية، وصولاً إلى عصر الأساطيل والفتوحات والاكتشافات.

طوال تاريخها لم تتخلّ البحرين عن وظيفتها ودورها، لكونها محكومة بالموقع الجغرافي القريب من الشواطئ، ما كان يعرضها للغزوات بسبب ضحالة المياه البحرية وقلّة العمق، لكثرة الصخور المرجانية التي تتحوّل أحياناً إلى معابر للقبائل المطلة عليها من محيطها العربي. ولهذا السبب كانت تشكّل الجزر ذاك الملاذ الآمن، لكل

المجموعات التي تواجه مشكلة مع السلطة المركزية أو الفئات التي تتعرض للملاحقة والمطاردة (القرامطة مثلاً)، لذلك اشتهرت محطاتها التاريخية بالتمرّد والعصيان والخروج على السلطة المركزية في عهود الإسلام (العصران الأموي والعباسي) وما قبل الإسلام.

قبل الإسلام، شهدت البحرين حضارات متتالية، دمجت بين ثقافات هندية وفارسية وما بين نهريّة، وشكّلت بالتالي المحطة التي تتقاطع في بيئتها تلك الجسور للعبور والتواصل منذ السومريين، والكلدانيين، والأشوريين، والفُرْس، وبلاد الهند، وسيلان، وسومطرة مضافاً إلى المحيط القريب (اليمن وعُمان). وهذا التداخل، العريق في قدمه، أعطى خصوصية للبحرين، ما أضفى عليها إسقاطات أسطورية في المعتقدات القديمة، تمظهرت في إطلاق تسمية «أرض الجنة» عليها، ما جعلها تتحوّل إلى مقبرة إقليمية يتنافس الناس لإيجاد مكان فيها لقبور موتاهم أو حرقهم. وبسبب تلك العادات القديمة اتّخذت المناطق تسميات منسوبة إلى الحرق (المحرق مثلاً)، بينما لا تزال منطقة «عالي» تشهد حتى اليوم على وجود أكبر مقبرة أثرية تعود إلى ما قبل الإسلام في المحيط الجواري.

حضارة دلمون التي عرفتها البحرين قبل الإسلام تعتبر جغرافياً ممتدة وموصولة بغيرها (ما بين النهرين) ومنعزلة عن محيطها في الآن نفسه، وهذا النوع من الوصل والقطع أعطى، على مرّ الزمن، خصوصية ثقافية دمجت بين المستقِر الآمن وبين الهارب أو اللاجئ الباحث عن الآمان.

فكرة اللجوء إلى «الجنة» سواءً بعد الموت أو خلال الحياة بحثاً عن الأمن والاستقرار، أعطى صيغة الوداعة لسكان الجزر (الطيبة وحسن

الاستقبال والضيافة)، والمناعة (التحصّن والاستقلال) والانفتاح (التواصل مع الآخر) بحكم الحاجة والاضطرار. وهذه الوظائف الجيو ـ سياسية لم تتغير بعد الإسلام. فالفتح وضع الجزيرة تحت مظلّة الدين الإسلامي وأعاد دمج ضفافها، في إطار قوة توحيديّة كانت تتعرّض مراراً للانشطارات والانقسامات، بدون أن يعني الأمر خروج الجزيرة عن الهوية التاريخية الجامعة.

استمرت الجغرافيا تلعب دورها السياسي في تشكيل هيئة المجتمع، وما طرأ عليه من متغيّرات ثقافية وعادات وتقاليد، كانت تتأثّر دائماً بالفضاءات المحيطة بالجزر. والتاريخ الذي يتوزّع على مراحل يمكن اختزاله بمفاصل تتميز بألوانها الخاصة:

توجد أولاً، مرحلة حضارات ما قبل الإسلام وصولاً إلى القرن السابع الميلادي؛ وتوجد ثانياً، مرحلة الفتح وانتشار الإسلام في المحيط، بدءاً من القرن السابع وصولاً إلى سقوط بغداد في القرن الثالث عشر الميلادي، بعد اجتياح المغول عاصمة الخلافة العباسية؛ وتوجد ثالثاً، الفترة الممتدة من نهاية الثالث عشر التي بدأت بدولة المماليك إلى مطلع السادس عشر حين دخل البرتغاليون إلى الخليج، ورابعاً، فترة دخول الهولنديين ثم شركة الهند البريطانية التي مهّدت الطريق لعبور السفن البريطانية مضيقَ هرمز، وبدء تمركزها على شواطئ المنطقة المزدهرة بتجارة التوابل وصيد اللؤلؤ.

المرحلة الرابعة، التي امتدّت إلى سبعينات القرن العشرين، كانت الأشد اختلاطاً، لكونها شكّلت خطوة دفعت الخليج إلى الانخراط في صراعات دولية، تتنافس على الإمساك بمفاتيح المنطقة ومداخلها

ومخارجها. كذلك ساهمت تلك المرحلة التي تأسّست في القرن السابع عشر، في استدراج الأزمات الإقليمية ودفعها للتّصادم العسكري سواء على مستوى خطوط التجارة والإمدادات، أم على مستوى التنافس على مراكز النفوذ وطرد القوى المحلية، أو كسرها أو إخضاعها لنظام الوصاية أو الحماية (المحميات الخليجية).

طوال هذه الفترات؛ لم تتبدل جغرافيا البحرين من جهة كونها نقطة عبور لخطوط التجارة والإمداد (الجسر/ الطريق)، أو من جهة كونها نقطة تجمّع واستقرار تلتقي فيها جماعات أهلية مختلفة الألوان (الملجأ/ المحطة).

حتى خلال العهد الإسلامي، شكّلت البحرين، في الفترة الأموية وثم العباسية، محطةَ لجوءٍ للجماعات الهاربة لأسباب سياسية أو ثقافية. فهي على امتداد فترات متقطّعة، شكّلت تلك المحطة الخلفية التي ترفد أو تستقبل الانتفاضات الفاشلة، أو القوى النازحة من بلاد الشام أو العراق، وأحياناً كانت تتشكّل من داخلها قوّة مستقلة قادرة على الانكفاء، أو الهجوم كما حصل خلال ثورة الزنج، أو ثورة القرامطة، أو في فترة اقتلاع الحجر الأسود ونقله من مكة إلى هجر.

حتى بعد سقوط الخلافة العباسية، استمرت البحرين تشكّل تلك القوة الجاذبة التي تستقطب المراكز الإقليمية للتنافس أو التصادم. وحين ظهرت القوة العثمانية وتصادمت مع الدولة الصفوية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في بلاد ما بين النهرين وعلى ضفاف الخليج، كانت البحرين تُعتبر ساحة جذب للقوى الإقليمية بحكم موقعها الجغرافي، القريب من الساحل العربي المطل على خطوط التجارة مع الشرق. وحين دخلت بريطانيا على خط الصراع الدولي ـ الإقليمي في الخليج،

في فترة نمو الحركة الوهّابية (الهجوم على الأحساء 1762، والكويت 1793، والزبارة 1795)، شهد المحيط الجغرافي للجزيرة لحظات توتّر تمثّلت في مواجهات مختلفة المصادر والمنابت. مرة تتواجه بريطانيا مع قبيلة القواسم وقوتها البحرية (رأس الخيمة)، ومرة مع الوهابية بوصفها قوة توحيد تجمع ما بين الدعوة والسياسة، ومرة مع النفوذ العثماني، وأحياناً كانت السلطة العثمانية تشهد فترات تصادم مع الوهابية مباشرة أو من خلال قوتها الإقليمية المتمثلة آنذاك بدولة محمد علي باشا في مصر (حملة إبراهيم باشا على الجزيرة العربية التي انتهت بالإنسحاب في سنة 1840).

هذه الخريطة السياسية للمواجهات، لم تكن بعيدة عن الجغرافيا: قناة السويس وباب المندب في البحر الأحمر، مضيق هرمز في الخليج امتداداً إلى البصرة في جنوب العراق.

والبحرين كانت دائماً وسط الأنواء والعواصف التي تهبّ عليها من الخارج ما يدفعها أحياناً إلى الانكفاء والتحصُّن، وأحياناً إلى الدخول طرفاً في المعادلة، وأحياناً تكون الضحية حين تنجح قوة إقليمية صاعدة في ضمّها أو جذبها إلى دائرة نفوذها.

حالات القبض والبسط التي كانت تحيط بالبحرين كانت ناتجة أصلاً عن موقعها الاستراتيجي وما يتشكّل منه وعنه من صراعات محلية قبلية بهدف مدِّ النفوذ والسيطرة على المواقع المطلّة على خطوط التجارة وصيد اللؤلؤ وغيرها من معارك سطو على القوافل والثروات. وبسبب الجغرافيا تشكّلت سياسة تأسّست على فكرة الغزو وما يتضمّنه من تحالفات قبلية وائتلافات إقليمية كانت تستغلّ نقاط الضعف للعبور أو

تستفيد من تنافس العائلات الأهلية على الزعامة المحلية للتدخّل والتحكّم بالجزر.

هذه الصورة التاريخية المتوارثة منذ ما قبل الإسلام دخلت عليها تعديلات استراتيجية منذ العام 1498، حين نجح البرتغاليون في الدوران حول إفريقيا والوصول إلى الهند، ومنها أخذوا بالتمدّد والانتشار وصولاً إلى البحرين، فاستقرّوا فيها وأسّسوا القلاع لحماية خطوط التجارة. واستمرّ النفوذ البرتغالي في البحرين إلى أن طردوا منها في العام 1602، ليأتي بعدهم النفوذ الهولندي الذي تقطّع وتواصل من العام 1622 إلى العام 1766. بريطانيا لم تكن آنذاك بعيدة عن النفوذ لكونها أخذت بالتسلّل تجارياً (شركة الهند البريطانية)، وبدأ تدخلها يتطوّر عسكرياً من العام 1591 إلى نجاحها في فرض سيطرتها التامة بعد العام 1766.

خلال الفترة الممتدة من طرد النفوذ البرتغالي في 1602 وبسط النفوذ البريطاني في 1766، شهدت البحرين متغيّرات سياسية مهمّة يمكن وضعها في إطارين:

الأول: نجاح آل خليفة (من بطون قبيلة العتوب)، في قطر، في دخول الجزر، في محاولة للسيطرة السياسية عليها بدءاً من العام 1683، وانتهى الأمر بوضعها في العام 1782 تحت سلطة الأسرة.

الثاني: امتداد الحكم الفارسي في العهد الصفوي إلى الجزر، ووضعها تحت مظلّته في فترة أولى انتهت في العام 1717، وتجدّدت في فترة ثانية في العام 1737، لتنتهي في العام 1783، بعد تحالف قبائل العتوب الممتدة من الكويت إلى قطر.

بعد هذه المرحلة أخذ النفوذ البريطاني يشتدّ ويترسّخ في الخليج ونجح في مدّ نشاطه التجاري من الهند إلى اليمن (عدن)، ومن مسقط (عُمان) إلى البصرة (العراق)، ومن سيراف (الشاطىء الشرقي من الخليج) ومضيق هرمز إلى بوشهر.

هذا النمو المتنامي سياسياً، أدّى إلى تصادم بريطانيا عسكرياً مع القوة الوهابية في الجزيرة في العام 1803 ووقف تقدّمها إلى شواطىء الخليج والبحرين، ثم تدمير أسطول القواسم البحري (رأس الخيمة) على ثلاث حملات في 1806 و1809 و1819. بعد تحطيم قوة القواسم البحرية والحدّ من الزحف الوهابي، انتقلت بريطانيا إلى تثبيت نفوذها السياسي من خلال توقيع اتفاقات ثنائية مع القبائل وصولاً إلى وضع معاهدة في العام 1820 اقتضت بتنظيم العلاقات مع المحميات في الخليج. ومنذ العام 1820 أخذت بريطانيا ترسّخ نفوذها السياسي بتجديد الاتفاقات وتوسيعها في العام 1835 والعام 1853 (معاهدة الهدنة الدائمة) إلى أن انضمّت البحرين إلى المعاهدة في العام 1861 (الاعتراف بحكم آل خليفة).

أدّى التدخّل الخارجي الأوروبي (البرتغال، وهولندا، وبريطانيا)، المترافق مع تصادمات إقليمية (الصفوية، العثمانية، الوهابية)، والمعطوف على تنافسات قبلية، وغزوات محلية، وعمليات قرصنة (سطو) على قوافل التجارة البحرية؛ إلى تشكيل منظومات دفاعية وتحالفات وائتلافات ساهمت في تعديل النظام القديم والمتوارث، وتحويله إلى هيئات تراتبية هرمية، تضمن مراكز النفوذ، وتوزّعها على مواقع تفصل بينها مسارات حدود سياسية وهمية تكفّلت بريطانيا في رعايتها وحمايتها بالاتفاقات الثنائية والمشتركة.

نجاح بريطانيا في ترسيم حدود المصالح بين القبائل (المحميات) ساهم في ضبط الاستقرار (ضمان خطوط التجارة)؛ لكنّه لم يوقف الصراعات الداخلية في القبائل وتنافس الأجنحة للسيطرة على سلطاتها السياسية وبسط نفوذها على وحدة القبيلة أو سيادتها على الأرض (مصدر الرزق) بالتحالف مع عائلات وأسر أخرى.

أجنحة القبيلة وقوة النفط

هذا الصراع المحلي في داخل أجنحة القبيلة الواحدة شهدته مختلف مناطق الخليج، ومن بينها البحرين، حين دخل آل خليفة في مواجهات (الصراع بين الشيخ محمد بن خليفة والشيخ عبد الله بن أحمد) احتدت بين العام 1835 إلى العام 1869 إلى أن استقرّت بضمان الحكم للشيخ عيسى بن علي.

أهمية هذا الصراع لا يجد تفسيره في السياسة فحسب، وإنّما في إشارته إلى بدء نمو تعارضات داخلية أخذت تزعزع وحدة القبيلة وما كانت تمثّله سابقاً من تماسك اجتماعي. فالتماسك التاريخي ـ العصبي دخلت عليه تأثيرات ومتغيّرات، أخذت تهدّد وحدة القبيلة بسبب تلك التنظيمات (البروتوكولات، الاتفاقات)، التي عقدتها بريطانيا وأسّست عليها هيئات إدارية وتجارية، بدأت تشرف على ترتيب العلاقات في إطار لعبة المصالح وبعيداً عن التنافس (الاقتتال) والتناحر (الغزو).

التدخّل الدولي وما نقله، هو ومثله، من تحديث فوقي في التعاطي التجاري والتعامل السياسي (إصدار الحاكم البريطاني قانون البحرين سنة 1913)، أسّس حالات من التعارض داخل القبيلة فشهدت وحدتها الانقسام ما دفع القبائل المتجاورة إلى ترتيب تحالفات وفق قنوات

وآليات أدخلت عليها تعديلات حتى تكون قادرة على الانسجام والتكيّف مع المتغيّرات، في إطار تفاهمات نجحت في إعادة هيكلة منظومة علاقاتها الداخلية. فالقبيلة في البحرين لم تعد متماسكة اجتماعياً كما كان حالها، ما اضطرّها لاحقاً إلى البحث عن هوية جامعة تعوّض خسارة التماسك القبلي.

هذا التطوّر الناجم عن التدخّل الأجنبي واختلاف أنظمة المعاش (الدخل)، وزّع القبيلة الواحدة إلى مجموعات أسرية مستقلّة (علاقات متقلّبة) ترتبط بمنظومة علاقات شبه قبلية (زواج، مصاهرة)، متجاورة في أصول الأنساب وموحدة في الأعراف (التقاليد السائدة) والعادات المعتقدية المحلية.

شهدت البحرين بسبب تطوّر نظام السلطة نهوض أسر متنوّعة تمارس الزراعة وتمتهن الحرف (توسّع أحياء المدن واختلاطها بالقرى).

ساهم هذا التحوّل في تنويع مصادر الدخل، وهذا ما كان له أثره في تشكيل مراكز قوى متخالفة المنابت والأصول، على مختلف المستويات الاجتماعية والسكانية. فالأصول القومية للسكان تتوزّع على أربعة مجموعات إثنية ـ مذهبية. فيوجد الشيعة العرب والشيعة العجم، ويوجد السنّة العرب والسنّة العجم.

هذا التنوّع في التكوين السكاني لعب دوره في تفريع المذاهب الإسلامية إلى مدارس ومراجع. فالشيعة تقليدياً انقسموا إلى مدرستين: الإخبارية والأصولية. بينما السنّة توزّعوا على المذاهب المالكية والشافعية والحنبلية مضافاً إلى أقلية من الأحناف.

الانقسام في الأصول الإثنية ـ المذهبية شجّع قوى الجوار على

التدخّل. والتدخّل بدوره ساهم في تعديل طبيعة العلاقات التقليدية (الأعراف) بين المجموعات الأربعة فظهرت التعارضات على حدّتها بعد إستقرار نظام العمل (الوظيفة الاقتصادية)، ما أعطى فرصة زمنيّة لنموّ خلافات رسمت خريطة طريق للانتقال من شوكة القبيلة الواحدة إلى انشطار وظائفها الممتدّة جغرافياً إلى المحيط الجواري (جذور عربية). وترافق تحوّل الدور الوظيفي للقبيلة مع انتقال الثقل الاقتصادي من شرق الخليج إلى غربه، بعد نمو تجارة اللؤلؤ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبسبب موقع البحرين الجغرافي في منطقة وسطى تجاور الجزيرة العربية أخذ دورها يتطوّر نتيجة تمركز خطوط التجارة والمواصلات التي كانت تربط طريق الهند البحري بالعراق (البصرة).

استمرّ هذا الموقع / الدور يتأرجح في ظل حكم الشيخ عيسى بن علي (1869 ـ 1923)، إلى أن بدأ إنتاج النفط وأخذ يحتل مكان تجارة اللؤلؤ التي تراجعت وصولاً إلى الانهيار في عهد ابنه الشيخ حمد بن عيسى.

محطة النفط وما جلبته من استثمارات أجنبية وتصنيعيّة، أعادت تشكيل منظومة العلاقات الأهلية فأخذت رقعة المؤسّسات بالتوسّع، وارتفعت حدّة النزاع على ملكية الأرض (ثروة باطنية)، وبدأت الأسر (القبلية) بالتنافس على توزيع الدخل الناتج عن تدفّق النفط في ثلاثينيات القرن الماضي. واقتضى الأمر من الحكم البريطاني في نهاية الثلاثينيات إلى تطوير المؤسّسات، وكسر الأعراف التي تعتمد على المحاكم الدينية والمجالس القبلية، وتحقيق إصلاحات إدارية لتكون متناسبة مع اختلاف مصادر الثروة.

هذا المستجد تطلّب إعادة تمركز قوّة السلطة وإعطاء الحقِّ القانونيِّ وظيفةً سياسيةً تتجاوز العرف القبلي، من خلال إنشاء مؤسّسات وإدارات، تستقطب قوى عاملة من الأسر البحرينية وتستوردها من الخارج (العمالة الآسيوية). وساهم هذا التحوّل في مصادر الدخل في تسريع وتيرة تراجع التحالفات القبلية ونموّ قوّة الأسر (عائلات امتهنت التجارة)، ما رفع من مستوى التعارض بين الأعراف المتوارثة وبيروقراطية التوظيفات.

التحوّل الاقتصادي ـ الاجتماعي الريعي الطارىء والسريع، ما كان له أن يمرّ بدون أن يترك بصماته على العلاقات الأهلية، والانقسامات الإثنية ـ المذهبية. في الجانب السنّي مارست عائلات (كانو، فخرو، بستكي، القصيبي، الهجرس، الدواودة) التجارة ما أتاح لها تلك الفرص لنمو فئات متعلّمة تطمح إلى التقدّم السياسي باتّجاه السلطة. وفي الجانب الشيعي ظهرت قوّة القضاء واستقلاله النسبي ما دفع العلماء إلى التعاطف مع الإصلاحات الإدارية والتنظيمية، والتشجيع على تطوير سياسة التوظيف لكونها تشكّل القناة القانونية لكسر الاحتكار التجاري، وفك إطار العزلة والخروج من مآتم القرى والمزارات والمقامات إلى فضاء عصري يوفّر المساواة ويرفع الظلم عن شرائح تتمركز في الضواحي وأحياء المدن (نمو التنافس المذهبي في سنوات 1936 ـ 1939).

دخول النفط على خط الإنتاج التجاري كان له دوره في تحطيم علاقات متوارثة، وذلك بانتقال اليد المنتجة من العمل في الصيد (اللؤلؤ)، والزراعة، والمهن، والحرف، وتجارة المفرّق، إلى البحث عن وظيفة في شركات الطاقة، والمؤسّسات الخاصة، والإدارات

والخدمات العامة. وبسبب هذا الانتقال من دائرة إلى أخرى، بدأت تتأسّس فروقات اجتماعية أخذت تبحث عن هياكل تنظيمية تعوّض تراجع منظومة العلاقات الأهلية المتوارثة.

أدّى هذا الإنتقال النسبي في البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية، إلى نمو وعي سياسي أخذ ينشطر عمودياً على المجموعات الأهلية، فبرزت الجمعيات والأندية والهيئات، وانتشرت وتكاثرت لتعكس تنوّع ذاك التوزّع التاريخي للمكوّنات السكّانية الإثنية ـ المذهبية. نادي العروبة مثلاً تأسّس في العام 1939 (غالبية شيعية)، فظهر مقابله النادي الأهلي (غالبية سنية)، بينما أسّس العجم نادي الفردوس (غالبية إيرانية). فالقبيلة لم تعد تشكّل ذلك الوعاء الاجتماعي للقوى العاملة، والسلطة كذلك لم تعد قادرة على ضبط النمو السياسي وفق نواميس القبيلة وتقاليد الأعراف. وبسبب الحاجة المتبادلة الناجمة عن اختلاف مراكز الثقل الاقتصادي والاستقطابات الأهلية، ظهرت على سطح السياسة الأحزاب والنقابات لتأخذ دور المآتم (صدارة الوجهاء)، مقابل تراجع وظيفة المجالس القبلية بدءاً من العام 1919، وتحوّلها رويداً إلى مجالس تشريعية منتخبة كما حصل في العام 1973.

انتقال البحرين من القبيلة (المجلس المحلي) إلى البرلمان، لم يحصل فجأة ودفعة واحدة أو لعوامل داخلية فجسب، وإنّما جرى على دفعات ومحطات وبتأثيرٍ قوي من الحاكم البريطاني، وبفضل تطوّر الفضاء الدولي المعطوف على نمو المد الناصري (القومي) والمتغيّرات الإقليمية (حركات التحرّر ضد الاستعمار)، وما أنتجته من دعوات للسيادة والحرية في سبعينات القرن الماضي. فالتطوّر حصل من

الطرفين (السلطة والمجموعات الأهلية)، وكان في الإطار العريض يعكس تحوّلات اجتماعية (الاقتصاد الريعي) ونهوض قوى سياسية جديدة وطبقة وسطى متعلّمة (جامعيون، أكاديميون، مهندسون، محامون، أطباء) تبحث عن مقرّ ومستقرّ للجيل الجديد في سياق التصادم أولاً مع الاستعمار (التصويت على الاستقلال وعروبة البحرين 1970 و1971)، وثانياً مع سلطة كان من الصعب عليها أن تتفهّم باكراً حصول تحوّلات تتطلّب ذاك الانفتاح لاستيعاب القوى الوافدة من الطوائف والمذاهب.

هذا التعارض بين السلطة في تكوينها الاجتماعي/ الريعي وحاجات التحديث السياسي، دفع رأس النظام إلى حلّ البرلمان المنتخب وإلغاء فكرة الاختيار الشعبي (التصويت) في العام 1975، ما كان له أثره الإيديولوجي في دفع القوى الشابة والمتعلّمة (المثقّفون، التكنوقراط، والبيروقراط)، إلى العودة إلى الانكفاء وثم الانعزال في الجمعيات والمزارات والمآتم الأهلية، بحثاً عن الحماية وضمان الاستقرار والحد من الخسائر.

العودة إلى القبيلة السياسية (الجماعة الأهلية) كان بمثابة خيار مفروض بالقوة السلطوية، لكنّه كذلك جاء رداً على التهميش الذي تصادف عنفه مع ظهور تحوّلات إقليمية ونموّ تيارات الإسلام السياسي، وما شكّله من قوّة استقطاب أخذ يجذب الجيل الطالع إلى صفوفه.

إن تحالُف المثقف العصري مع الشيخ التقليدي، شكّل سِمَة سياسية لحقبة الثمانينات التي شهدت متغيّرات إقليمية (الثورة الإيرانية وظهور حكم صدام حسين)، معطوفة على طفرة نفطية ساهمت في تنامي دور

السعودية جوارياً وعربياً، ما جعل الرياض تؤدّي دور الراعي للبحرين سواء على مستوى المساعدة المالية والدعم الاقتصادي النفطي أم على مستوى التواصل والتفاهم، الذي وصل إلى أوجه في بناء جسر الملك فهد وربط الجزيرة تجارياً وأمنياً وسياحياً بخاصرة المنطقة الشرقية وما بعدها. لم تعد البحرين، منذ ثمانينات القرن الماضي، جزيرة كما كان عهدها في الزمن الغابر، لكنّها حافظت على موقعها بوصفها ذلك الملجأ/ الجسر الذي تعبره القوافل ذهاباً وإياباً.

المحافظة على الموقع جاء في ظل متغيّرات سياسية بدأت في تراجع دور مصر الإقليمي (تفكك المد القومي الناصري)، ونمو الكتلة الخليجية معتمدة على اقتصاد الريع، وتوظيف الفائض المالي في قطاع العقارات والبناء والورش ما فتح الباب أمام تدفّق الأيادي العاملة العربية والآسيوية، إلى جانب دخول الشركات الأجنبية والقطاع المصرفي على الأسواق الخليجية.

الطفرة النفطية ـ المالية شجّعت البحرين على التحوّل إلى واحةٍ تستقطب الاستثمار في قطاع السياحة (الفنادق) وملجئٍ يجذب الفئات الباحثة عن مكان للاستقرار والراحة. وأدّى التحوّل المذكور إلى اعتماد البحرين على اقتصادات الخليج، وعلى تلك المعونات «الأخوية» التي أخذت دول النفط تغدق بها على الأسرة الحاكمة، وعلى تلك العائلات المستفيدة من توسّع القطاعات التجارية والاستهلاكية.

التوسّع كان محكوماً منذ البداية بالشروط الموضوعية للاقتصاد الريعي، والمساعدات النقدية، والاستثمار في قطاعات مرتبطة بحاجات السوق الاستهلاكية (السياحة، الفنادق، الاتصالات والمواصلات) وما

تتطلّبه من وظائف محدودة لا تلبي ضغوط النمو السكاني وتدفّق القوى العاملة الآسيوية.

حتى قطاع الفنادق والمصارف ومؤسسات السياحة والنقد ـ الذي نهض إلى جانب شركات طيران الخليج وألبا وبابكو وبتلكو ـ، كان غير قادر على استيعاب كل طلبات التوظيف التي أخذت تفيض عن حاجات السوق المحدودة وضغوطه المحلية.

أعاد الاتّكال على المعونات الخليجية، والاعتماد على ريع اقتصاد دول النفط، وتوسّع قطاع المصارف والفنادق، هيكلةَ الوظائف، وضغطَ على القوى المنتجة والشرائح المتعلّمة من الطبقة الوسطى (الخريجون من الجامعات)؛ ما دفع السلطة إلى التفكّر والبحث عن مخارج دستورية توفّر الغطاء المطلوب لتصحيح منظومة العلاقات الأهلية التي تعطّلت بعد حلّ البرلمان في العام 1975، وانعزلت مجموعاتها في دوائر منغلقة تراقب التحوّلات الإقليمية على شاشات التلفزة والفضائيات.

بعد العام 2000، شهدت البحرين بدايات تحوّل تَمَثَّلَ في الانفتاح على المعارضة الأهلية، وإعطاء فرص للعودة إلى العمل السياسي، في إطار الاتّحادات، والنقابات، والجمعيات (الأحزاب)، والصحافة، تحت سقف قانون فرضته متغيّرات طرأت على البنية السكانية للمنظمات والهيئات التي كانت مطاردة أو محاصرة في القرى والبلدات والأحياء. فالبنية السكانية للقوى السياسية لم تعد متشابهة مع تلك الجمعيات (الوطنية أو القومية أو اليسارية) التي كانت تتحرّك ميدانياً في السبعينات والثمانينات. والسلطة التي تحرّكت فوقياً لاستيعاب المتغيّرات بالانتقال من نظام الإمارة إلى المملكة الدستورية، لم تكتشف ذلك الاختلاف إلا

بعد فوات الأوان، في اعتبار أنّ البحرين لم تعد جزيرة العزلة واللجوء، وبعيدة عن جغرافيا المحيط وسياساته الإقليمية.

القوى الوطنية التي واجهت الحاكم البريطاني مجتمعة على برنامج واحد في السبعينات، انشطرت سياسياً إلى وحدات أهلية متفرّقة في التوجّهات الخاصة وأسلوب التعامل مع السلطة. وهذا الاختلاف ليس مصطنعاً وإنّما فرضته ضرورات التحوّل الداخلي (الانغلاق والانكفاء وضعف التواصل بين المجموعات الأهلية)، معطوفاً على متغيّرات جيوسياسية تمظهرت في التحوّلات التي شهدتها المنطقة بدءاً من الحرب العراقية الإيرانية (1980 ـ 1988)، وصولاً إلى أزمة الكويت وحرب الخليج الثانية (1990 ـ 1991).

كل هذه التطوّرات ساهمت في إنتاج سياسات أحدثت انقلاباً في التصوّرات والتحالفات، بعد إخراج العراق من معادلة التوازن في منظومة الخليج الإقليمية. وحين جاء التحوّل البحريني وانتقلت السلطة إلى الملكية الدستورية، وأُعيد فتح البرلمان بعد إغلاق قسري دام 27 عاماً، كانت المصادفات المضادة أقوى من كل التوقّعات.

كان الانفتاح المرسوم دستورياً أقلَّ من التحدّيات الإقليميّة/ الدولية، حين تَصادَف انتخاب مجلس النواب في دورة سبتمبر/ أيلول 2002، مع هياج أميركي قادته واشنطن في حربين عالميّتين، الأولى ضد أفغانستان والثانية ضد العراق.

الحرب على بلاد الرافدين، وتقويض دولة العراق، وتمزيق العلاقات الأهلية إلى فديراليات مناطق/ طوائف في ربيع العام 2003، كان له التأثير السياسي الأعنف في استنفار العصبيات وإعادة استقطابها،

في إطارات مناطقية طوائفية مستعصية وغير قادرة على الاستجابة لمتطلّباتٍ تتجاوز الحدود التي رسمها الدستور.

عاشت البحرين خلال الفترة الممتدة من العام 2000 إلى مطلع العام 2011، حالات من النمو القلق في الاقتصاد الريعي (توسّع الإنشاءات والورش وبناء الطرقات والجسور) المترافق مع استقطابات أهلية، أخذت تشدُّ وتجذُب قنوات التوتّر الإقليمي إلى الداخل. فالجزيرة التي شهدت الانفتاح الجغرافي على الجوار، أخذت بمعاصرة التحوّلات الإقليمية من خلال الفضائيات وشبكات الإنترنت والتواصل الاجتماعي، ما كان له أثره في رفع درجة التوتُّر والإمعان، في تفكيك عناصر التلاحم الوطني وبعثرة موازين القوى على مواقع الكومبيوتر، التي انشطرت أهلياً إلى هيئات وجمعيات متجانسة محلياً مع مراكز النفوذ في القرى والأحياء. هذا المسار القلق والمتقلّب، أخذ يتّجه رويداً إلى المزيد من الانغلاق، وبدأ يفتح الباب نحو التصادم حين تتوافر الفرصة وتأتي المناسبة.

مناسبة يوم عيد الحب المتوافق في 14 فبراير/ شباط 2011، جاءت في لحظة انفجارية شهدتها المنطقة العربية (تونس، ومصر، وليبيا واليمن)، وهي كانت كافية لجذب أكبر شرائح من المجموعات الأهلية (جمعية الوفاق، جمعية وعد)، المُحتقنة للاحتشاد والتجمّع في دوار اللؤلؤة (المنامة)، وإعلان العصيان على سلطة ملكية دستورية غير قادرة على احتواء المتغيّرات واستيعاب المتطلّبات.

إلا أنّ اللحظة الانفجارية التي واجهت سلطة فاشلة ومنغلقة على التنوّع السكاني للجزيرة، جاءت في وقت انفرط فيه «عقد اللؤلؤ»، وتوزّعت حبّاته إلى كرات متفرّقة على المجموعات الأهلية. فانفراط

العقد تاريخياً، وانهياره تجارياً، منذ ثلاثينات القرن الماضي، احتاجا إلى نحو قرن حتى يأخذا مداهما الزمني ومجالهما الحيوي، لينفرط من بعدها العقدُ سياسياً ويتبعثر على بيئات مناطقية/ طائفية.

تبعثر حبات عقد اللؤلؤ أعطى مفعوله السياسي، حين نجحت السلطة في توظيفه لفك الارتباط العفوي الذي انفجر فجأة وبدون انتباه، في يوم عيد الحب. وأدّى التوظيف السياسي إلى تشكيل مواقع مضادة، حاولت استقطاب مجموعات أهلية خارج الدوار (تجمع موازٍ في باحة جامع الفاتح)، أخذت تتنافس على توزيع الحصص والمناصب في إطار برنامج إعادة إنتاج السلطة.

أدّى هذا التجاذب دورَه في تشويش الصورة، وأفسح الطريق لدخول البحرين مجدداً في المشهد الإقليمي. فهذه الجزيرة الملجأ/ المحطة، فقدت وظيفتها التاريخية ولم تعد كذلك منذ حين، لكنّها حافظت في حدودها الدنيا على الجزيرة الجسر (طريق العبور ذهاباً وإياباً)، وهذا ما كان حين دخلت قوات درع الجزيرة البحرين من جسر الملك فهد، لتوقع حبة اللؤلؤ المحمولة على أعمدة دول مجلس التعاون السّتّ في منطقة كانت تدعى في يوم ما: الدوار.

البحرين: التكوين الداخلي والقبيلة

يوسف الربيع(*)

ترصد هذه المحاولة فهم التكوين الداخلي للثورة في البحرين اجتماعياً وسياسياً، انطلاقاً من الحادث التاريخي الذي يعتبر حادثاً رمزياً مهماً في فهم هذا التكوين وتفسيره.

إننا أمام حادث تاريخي معقد مردّه ثنائية حقيقية؛ عناصرها: الاستحواذ والغزو، من جانب، والاضطهاد والتجهيل، من جانب آخر، لشَعْبٍ ما عرف غير البحرين وطناً.

قبل كل شيء، الدولة هي الشكل الاجتماعي الذي يختاره الناس لتنظيم جوانب حياتهم، وتتكون من عناصر ثلاثة: سلطة مركزية، شعب يقرر، وأرض لها سيادة. ومن خلال تتبع الحادث التاريخي في البحرين وجدنا أنفسنا أمام سؤال لا يستتر، ويدور حول السبب في غياب العنصر الثاني من الدولة (الشعب الذي يقرر)، أو ما يسمى بالأعراف الديمقراطية

(*) رئيس منتدى البحرين لحقوق الإنسان.

إرادة الشعوب في إدارة نفسها، ولفهم هذه الحالة لا بد لنا من فهم مكونات المجمتع البحريني التاريخية.

مكونات المجتمع

تقدر مساحة البحرين بأكثر من 552 كلم^2، ولا يزيد عدد سكانها الأصليين عن نصف مليون (560) بحسب آخر الإحصاءات. وقد ساهم النفط بتغيير الأسس التقليدية للإنتاج والعمل في المجتمع. ويُعدُّ البترول أحد الغنائم الذي استفادت منه عائلة آل خليفة، وعززت نظام الحكم وامتداداته القبلية مضافاً إلى الغنائم الأخرى في البلد.

يتكون المجتمع في البحرين من الشيعة، وهم السكان الأصليون ويطلق عليهم «البحارنة»، ومن السنّة الذين تشكل القبائل نسبة كبيرة منهم يطلق عليهم "بحرينيين"، و«الهولة» وهم السنّة الإيرانيون الذين قدموا إلى البحرين خلال الهجرات التجارية.

في العام 1783 ميلادي، دخل مكوّن القبائل إلى البحرين، وأكثر المرويّات تؤكد أن عائلة آل خليفة (ارتكاز الحكم الحالي)، دخلوا البحرين بعقلية (الفاتحين)، وتسجل تلك المرويّات أن الفتحَ صاحبَهُ مجازرُ وأحداث دامية، وهو الأمر الذي لم يمنع العائلة الحاكمة من الاحتفال بذكرى مرور 200 سنة على هذه الحادثة في الثمانينيات. والمعروف تاريخياً، أن عائلة آل خليفة كانت تقطن منطقة الزبارة في قطر، وكانت تربطها بعائلة الصباح في الكويت صلات ونسب وأصول قبلية متقاربة (أبناء عمومة).

هذا التكوين أي (الحكم القبلي) لم يتفاعل مع السكان الأصليين

(كشركاء للوطن)، وإنما كان التعامل مبنيّاً على عقلية (التفاضل والاستعلاء) وقائماً على ذهنية (الغنيمة والاستحواذ)، أو ما يسمى بـ(تركة الغزو)، ولا شك في أن هذا التعامل قد أعاق ولادة أحد عناصر مفهوم الدولة وهو «الشعب الذي يقرر».

بالرجوع إلى الطريقة التي أدارت بها (عائلة آل خليفة) الدولة منذ دخولهم نقول: إن هذه الطريقة أورثت (إشكالاً طائفياً)، ونحن نقر بذلك، ولكن لا توجد مطالب طائفية، والثورة ليست طائفية، كما تروّج لها ماكينة الإعلام الرسمي.

زعم آل خليفة تبعاً لعقلية التعالي، أنهم هم الذين تكفَّلوا بالفتح، ومن شارك معهم من القبائل السنيّة التي كانت لها حصة من الفتح (الغنيمة)، أو ما يسمى بتوزيع المكرمات. وقد حاول الحكم الحالي ترسيخ مفهوم (الفتح) و(الفاتحين): [مسجد الفاتح ـ شارع أحمد الفاتح ـ مدرسة أحمد الفاتح ـ جماعة الفاتح ـ . . . . تدريس أحمد الفاتح في المناهج الدراسية، والبرامج التلفزيونية، تبرز الشيخ أحمد الفاتح].

حديث الشرذمة وخطاب 9 مارس

ضمن عقيدة الفتح المُشار إليها، وفي العام 2012 نَعَتَ ملك البحرين الذين طالبوا بالإصلاح والتغيير السياسي بالقلة القليلة (الشرذمة)، وذلك أثناء حديثه إلى مجموعة من الشخصيات الإعلامية. فكان الرد حاسماً ضمن إرادة اجتماعية وسياسية، وبدعم من شخصيات روحية وازنة، فخرجت جموع المواطنين في 9 مارس 2012 في مسيرة حاشدة قدّرتها وسائل الإعلام بما يزيد على 400 ألف مواطن. فكان الرد يحمل رسائل

أهمها أن خطاب عقلية الفاتحين ما عاد مقبولاً وهو خارج الزمن، وأعادت المسيرة المسألة إلى أصلها، أي إلى عدم قدرة الحكم على الاندماج في مكونات المجتمع البحريني.

التكوين الاجتماعي ـ الداخلي

الغالبية من سكان البحرين يعيشون ظروفاً اجتماعية يشكل الاضطهاد طابعاً مائزاً لها. و لقد اتّخذ هذا الاضطهاد أشكالاً متعدّدة، وهو يطال معظم السكان من سُنّة وشيعة. ومن أبرز صوره:

1 ـ مظاهر الفقر: أكد تقرير مجلس النواب البحريني وجود أسرٍ في البحرين تعيش تحت خط الفقر.

2 ـ قمع الحريات بمختلف أشكالها، وخصوصاً السياسية والدينية.

3 ـ التمييز الطائفي وترسيخ مفاهيم السخرة [كمصطلح (الحلائل) ومفردها (حليلة)، وهي نتاج عقلية الفتح].

التكوين السياسي: منظومة الولاء

1 ـ الاستحواذ على السلطة: (الحكومة ـ مقاعد البرلمان ـ المناصب السياسية ـ الوزارات ـ الأجهزة الأمنية)، وتوزيعها على قبائل السنة الموالين.

يكشف تقرير «البندر»، الذي صاغه الدكتور صلاح البندر، سوداني الأصل، بريطاني الجنسية، بعمقٍ، مدى تغلغل الطائفية في تفاصيل الدولة [التكوين الطائفي] المبني على منظومة الولاء.

ويهدف الاستحواذ على السلطة إلى تقوية الوجود السني، وإيقاف الوجود الشيعي وتعطيله، وخصوصاً المؤسسات الأهلية.

2 ـ التجنيس السياسي، جزءاً من منظومة الولاء.

أ ـ يكشف هذا الفعل، أن النظام القبلي لم يستطع تحقيق الاندماج الوطني؛ فبقى السؤال الأكثر حضوراً هو: (كيف تكون مواطناً). كما إن النظام القبلي لم يستطع أن يخل بالتركيبة الديموغرافية طيلة الفترة السابقة.

ب ـ شعر النظام أن عامل العدد السكّاني في الانفتاح السياسي يشكل أهمية استثنائية في تقرير مستقبل البحرين؛ ولذا فقد لجأ إلى مخطط التجنيس السياسي (اللعب في التركيبة الديموغرافية)، ليس لصالح طائفة معينة فحسب وإنما، بالأساس، لصالح تقوية منظومة الولاء رغم ما لهذا المخطط من تبعات اقتصادية، تعليمية، ثقافية، سياسية.

إنتاج الثورة في مملكة الاستحواذ:

غاية الثورة في البحرين هو كسر هذا التكوين في مملكة الاستحواذ، وذلك لتصحيح صورة المساواة عبر المواطنة المتساوية، وتصحيح صورة الولاء ليكون منبعه (المواطنة)، وهذا يتطلب بناء منظومة جديدة، لكون الثورة حراك اجتماعي وسياسي؛ ولذا فهي ليست انتاج اليوم بل هي وليدة العشرينات من القرن بكل تطوّراتها وإنجازاتها.

ولكون الثورة جعلت مركز تحركها كسر فكر الغنيمة، لجأ النظام إلى محاربتها بما درج عليه طوال هذه السنوات الطويلة؛ إذ وصفها

بالطائفية، ورمى مطالبَ العدالة والحرية والحكومة المنتخبة، ومجلس كامل الصلاحيات، والقضاء الشفاف، والأمن للجميع رماها كلّها بالطائفية.

عقيدة الفتك

حاول النظام أن يعيد انتاج عقلية الفتك بالمطالبين بالحرية، علماً أن البحرين مجتمع صغير لا يحتمل مجازر كبيرة؛ ذلك لأنها تصبح مكشوفة. ومع ذلك تشير التقارير الحقوقية إلى ازدياد أعداد القتلى أكثر من مائة قتيل قياساً بعدد السكان الأصليين، بحيث بات الحدّ الأدنى من الأمن الشخصي للأفراد والمواطنيين مهدداً.

وكان هدم دوار اللؤلؤة مثال مائز لعقلية الفتك الذي يذهب حتى للأحجار؛ لأنها تعيده إلى عقليته المتسلّطة والحقيقية.

وأخيراً، «أثبتت تجربة البحرين أن (القبلية) في الحكم، قد تتبنى الكثير من الأمور التحديثية في المجتمع كالمشاريع الإعمارية وبرامج الإنعاش والإنماء، ولكنها ترفض التحديث السياسي؛ كالتمثيل الشعبي والقانون المدني الموحَّد. وهي إذ تفعل ذلك تحافظ على ذاتيتها كتحزب سياسي يخدم مصالحها، شأنه بذلك شأن كل تنظيم سياسي آخر يعمل على إضعاف التحزبات الأخرى... والحكم لمن غلب[1].

---

(1) انظر: فؤاد اسحاق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين**، ص 21.

الثورة البحرينية:
ظروفها الداخلية وأبعادها الجيو ـ ستراتيجية

إبراهيم المدهون (*)

لكل حدث موقعه التاريخي ومحطاته المفصلية التي تميز بين ما قبله وما بعده. وهذه المحطات سوف تُحدث تحولات حاسمة، تهدئة أو تصعيداً، تسويةً أو تعقيداً، مواجهة أو مصالحة. والأحداث التي وقعت في بعض الدول العربية، بما بات يعرف بـ«الربيع العربي» أطاحت بأربعة زعماء، يمثلون قِمة الديكتاتورية في الشرق.

جاء الحدث البحريني في 14 فبراير، بحزمة من المطالب الديمقراطية المتواضعة، مقارنة بمطالب شعوب ما يسمى بالربيع العربي. وقد مرَّ هذا الحدث بمحطّات عنيفة وقاسية، أدّت إلى انعطافات خطيرة جاء معظمها تصعيديّاً، وجعلت العودة إلى ما قبل 14 فبراير أمراً مستحيلاً، كما جعلت الخيار الديمقراطي الحقيقي، هو المخرج الوحيد للأزمة المتفاقمة بين النظام المستبد وغير الشرعي وغالبية الشعب.

(*) ناشط سياسي من البحرين وعضو شورى جمعية الوفاق سابقاً.

ما هي جذور الأزمة وظروفها الداخلية؟ هل هي وليدة 14 فبراير أم كان لها أساس وامتداد في التاريخ؟ وكيف بدأت وتصاعدت حدّة الحدث البحريني؟ وما هي أكثر المحطات توتيراً وتصعيداً؟ وهل ثمة منعطفات إيجابية؟ وهل انتهت؟ وإلى أين تسير؟ هل هي صحوة أم مجرّد تفاعل مع هذا الحراك العربي الجديد؟

هذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذه الدراسة ضمن العناوين التالية:

من هو سكّان البحرين؟

سكان البحرين الأصليّون هم من العرب الذين ينتمون إلى ما جرى التعارف عليه باسم البحارنة، وهم ينحدرون من أصول عربية قديمة، أشهرها قبيلة عبد القيس، وقبيلة بكر بن وائل وهي من قبائل ربيعة، وكذلك بني تميم. كان البحارنة يمثلون أكثر من 85٪ من السكان قبل مجيء آل خليفة إلى البحرين. أما الأن فقد أصبح عددهم حوالي 70٪ من مجموع المواطنين، بعد عبث الحكومة في التركيبة الديموغرافية من خلال التجنيس غير القانوني (التجنيس السياسي). وينقسمون كما يلي:

1 ـ يمثل الشيعة الإثنا عشرية البحارنة نحو 70٪ من المواطنين.

2 ـ يمثل الشيعة الإثنا عشرية العجمُ، والذين هم من أصول إيرانية، نحو 10٪ من مجموع المواطنين.

3 ـ يمثل السنّة العرب من شبه الجزيرة العربية نحو 7٪ من مجموع المواطنين.

4 ـ يمثل السنّة العجمُ من أصول إيرانية نحو 10٪ من مجموع المواطنين.

5 ـ يمثل المسيحيون والديانات الأخرى نحو 3٪ من مجموع المواطنين.

الديانة في البحرين:

دخلت البحرين الإسلام طواعية بدون حرب، وولّى عليهم الرسول الأعظم (ص) العلاء الحضرمي في صدر الإسلام.

التغيرات التاريخية السياسية للبحرين:

- كان البحارنة هم السكان الأصليون للجزيرة، وكانت أبرز الحِرَف التي يمارسونها، هي الزراعة واستخراج اللؤلؤ من البحر، والصيد.
- نظراً إلى أهميّة البحرين من الناحية التجارية، وخصوصاً أنها تتمتع بوفرة المياه الصالحة فيها، وكذلك موقعها الجغرافي، والذي يربط بين الشرق والغرب، تعرّضت للاحتلال من أكثر من جهة، وكان أبرزها:

1 ـ احتُلّت من قبل البرتغاليين عام 1521م إلى 1602م.

2 ـ خضعت لحكومة فارس التي حكمت البحرين، خلال الفترة 1602 ـ 1782م حكماً متقطعاً وغير مباشر، عن طريق والٍ عربي هو (الشيخ ناصر آل مذكور) مُعيَّن من حاكم بوشهر، ويستمد سلطته من قبل كريم خان زند حاكم بلاد فارس.

3 ـ سيطر عليها سلطان مسقط في عام 1718 ـ 1720.

4 ـ احتلها آل خليفة عام 1783م، بعد طردهم من الكويت من قبل آل صباح، ثم أقاموا بقطر «جزيرة الزبارة»، ومارسوا القرصنة، حتى إذا جاء البريطانيون لتأمين خطوط الملاحة، ثبّتوا حكمهم في الجزيرة.

الوضع الجغرافي:

البحرين هي أرخبيل جزر تتألف من 33 جزيرة، يسكن أهل البحرين في أربع منها فقط؛ وهي جزيرة البحرين، والمحرق، وسترة، والنبي صالح، وأما باقي الجُزر فقد حوِّلت لأملاك خاصة للعائلة المالكة والمتنفذين. ولديها منفذ واحد فقط عن طريق جسر الملك فهد الذي يربطها بالسعودية.

الوضع السكاني والتوزيع الديموغرافي:

- يسكن غالبية أهل البحرين والمقيمين معهم، في الجزء الشمالي والمناطق الوسطى من جزيرة البحرين.
- يتمركز الوجود الشيعي في المدن، وخصوصاً المنامة (العاصمة) والمحرق، وسترة، والقرى، فجميع القرى (تقريباً 60 قرية) يسكنها الشيعة، ما عدا حوالي ست قرى يسكنها السنة.
- الباقي من غير المسلمين يسكنون المدن.
- الوافدون والمقيمون من غير البحرينيين، يسكنون المدن على الغالب.

الوضع السياسي والانتخابي:

- الحكمُ في البحرين قَبَليٌّ وراثيٌّ، تحوّل إلى مَلكيٍّ وراثيٍّ منذ العام 2002.

- يسيطر الملك على جميع َمراكز القرار، خلافاً لدستور البحرين (التوافقي)، أو ما يسمّى بدستور 1973م، وينُصّ هذا الدستور على أن الشعب هو مصدر السلطات (عُمل بالدستور التوافقي من سنة 1973 حتى سنة 1975م) وحُلَّ البرلمان المنتخب من قبل الشعب، وحل محله نظام أمن الدولة حتى العام 2000، الذي عاد وعُلِّق بقرار من الملك بعد إنتفاضة التسعينيات (1994 حتى 2000م)).

- دستور 2002، أو ما يُسمّى بدستور المنحة، وهو الدستور الذي أقامه الملك، خلافاً لما توافق عليه أهل البحرين بعد التوقيع على ميثاق العمل الوطني، وهو الدستور الذي جاء به الملك كمخرج للأزمة، وبعد الاستيضاح من المعارضة حول عمل المجلسين وبعض النقاط المفصلية، وبعد التطمينات الرسمية من قبل ولي العهد (سلمان بن حمد) ووزير العدل في الصحف الرسمية، ومن الملك نفسه، ولكن بعد موافقة أهل البحرين عليه، سرعان ما انقلب الملك على الميثاق.

- يعين الملك رئيس الوزراء (لم يتغير منذ 42 سنة حتى الآن)، خلافاً للدستور، ثم يقدم رئيس الوزراء إلى الملك قائمة بوزرائه لاعتمادهم.

- ينقسم البرلمان إلى شقَّين: أربعين نائباً معيّنين وأربعين آخرين منتخبين من الشعب، وعلى الرغم من التطمينات بأن المعينين لهم المشورة للحكومة فحسب، وأن المنتخبين لهم كامل صلاحيات

التشريع والمراقبة، إلا أن الملك منح المعيّنين الصلاحيات نفسها، بل فاقت صلاحيات المُنتخبين، فحين يجتمع المنتخبون والمعينون (المجلس الوطني)، يترأس المجلس رئيس مجلس الشورى وهو معيّن.

النضال في البحرين من أجل المشاركة في القرار السياسي:

بدأ نضال أهل البحرين مُذ وطأت أقدام آل خليفة الجزيرة. واشتد هذا النّضال ضدّهم وضد البريطانيين واتّضح جلياً من العام 1920 حتى العام 1954، حين أُنشئت أول حركة سياسية من البحرينين السنة والشيعة (هيئة الاتحاد الوطني)، والتي تعقّبتْ قياداتَها الحكومةُ البريطانية، وزَجّت بعضهم في السجن، وبعضاً آخرَ نفتهُ إلى جزيرة سنت هيلانة.

لقد استمر النضال حتى أُجبر المحتل البريطاني على مغادرة البحرين في العام 1971م، وعلى إثره شُكل أول مجلس تأسيسي لصياغة دستور جديد للبلاد، وانتُهيَ منه خلال عام، ثم انتُخب أول مجلس تشريعي للبلاد، وبقي من عام 1973 إلى عام 1975م، ثم ما لبث أن قام أمير البحرين بحلِّه عام 1975م وأقام محله نظام أمن الدولة بقيادة البريطاني إيان هندرسون.

الوضع الأمني والعسكري:

1 ـ قوة دفاع البحرين، جلُّها من المرتزقة، ويسيطر على المراكز القيادية فيها ضباطٌ من العائلة الحاكمة، ولا يمثل الشعب فيه أكثر من 20٪، ونسبة الشيعة لا تتعدّى 3٪ على أكثر التقادير.

2 ـ الأمن الوطني جلُّه من المرتزقة والمجنّسين، ولا يوجد فيه من

الشعب أكثر من 5٪، وأمّا الشيعة فلا يسمح لهم بالانخراط في صفوفه، في حين تبقى قيادته لدى الأسرة الحاكمة.

3 ـ وزارة الداخلية: أكثر موظفيها من المجنسين والمرتزقة، ولا يمثل الشعب فيها أكثر من 30٪، وأما نسبة الشيعة فهي في أحسن التقادير لا تتجاوز 10٪ من أفراد الأمن التابعين لها، بينما يتولّى المناصب القيادية عناصرُ الأسرة المالكة، والسنّة المقربون من النظام.

في 14 فبراير 2011 دشنت الحركة الاحتجاجية الشبابية في البحرين، المحطةَ المفصليةَ الأولى في عام «الربيع العربي»، وفي التحوّل نحو الديمقراطية مع الحفاظ على الملكية الدستورية. وقد عبّرت هذه الحركة عن مطالب سياسية شبابية غير منتمية لأي حزب سياسي، وحملت شعار «الشعب يريد إصلاح النظام»، ولعل أهمَّ ما جاء في مطالبها الإصلاحية: إلغاءُ دستور 2002 الذي فُرِض على الشعب بشكل غير قانوني، وحلُّ مجلسي النواب والشورى، وتكوينُ مجلسٍ تأسيسيٍّ من خبراء وكوادر وطنيّين، من الطائفتين السنية والشيعية لصياغة دستور تعاقدي جديد ينص على أن الشعب مصدر السلطات جميعاً، وبرلمانٍ كاملِ الصلاحيات، وحكومةٍ منتخبة، ورئيسِ وزراءٍ يُنتخب مباشرة من الشعب.

كما طالبت الحركة بضمان حرية التعبير، والكفّ عن ملاحقة الصحفيين قضائياً، ومنع حبسهم في قضايا النشر، وعدم التضييق على الإنترنت، وفتح المجال أمام التدوين، واستقلالية هيئة الإذاعة والتلفزيون، وعدم تدخل الأجهزة الأمنية في عمل المؤسسات الإعلامية، وضمان استقلالية القضاء وعدم تسييسه، ووجود أمن يشترك فيه الجميع. وأخيراً طالب شباب 14 فبراير بتشكيل لجنة وطنية للتحقيق

في مزاعم التجنيس السياسي، وسحب الجنسية البحرينية لمن ثبت حصوله عليها بشكل غير قانوني أو بسبب دوافع سياسية.

الكثيرون لم يتوقعوا في البداية أن تُحقق هذه الحركة أثراً ظاهراً، وخصوصاً أن أي من الجمعيات السياسية المعارضة المعروفة لم تعلن موقفها منذ البداية. بل إن الكثيرين اعتقدوا أنها لن تعدو أن تكون تحركات شبابية مبعثرة يُتعامَل معها سريعاً. لكن المحطة المفصلية الثانية كانت كافية لتغيير كل هذا، ولتغيير حتى الشعار الذي بُدء به، إنها سقوط الشهيد الأول سريعاً نتيجة للقمع العنيف الذي قوبل به المحتجّون. إنه علي مشيمع (21 سنة) أول ضحية في الأحداث، ثم قبل أقل من 24 ساعة، سقط الشهيد الثاني فاضل المتروك (32 سنة) أثناء تشييع الشهيد الأول.

لم يحْتَج الأمرُ إلى أكثر من هذا لتتحوّل الحركة إلى ثورة شعبية غاضبة، وليعلو سقف الاحتجاج، فصار الشعار: «الشعب يريد إسقاط النظام» بعد أن كان «الشعب يريد إصلاح النظام». بعد دفن الشهيد الثاني قرّر الشباب التوجّه إلى دوار اللؤلؤة للبدء بالاعتصام حتى تحقيق المطالب. ولكن لا أحد كان يعرف ماذا ينتظرهم من مصير.

اعتذار الملك:

في ظهر 15 فبراير، وفيما كان قرار الزحف إلى دوار اللؤلؤة يأخذ سبيله إلى التنفيذ، ظهر الملك على شاشة التلفزيون، ليعرب عن أسفه للحدث الذي وقع.

لكن في عصر ذلك اليوم، بدأ زحف، الجماهير الغاضبة نحو الدوار. اختفى الأمن من المشهد، وتزايدت الجماهير، وتعالت

الصرخات الغاضبة: «الشعب يريد إسقاط النظام». كانت المطالبة بالإسقاط انفعالية، ولم تكن قد أخذت بعدُ طابعَ الحسم رغم الغضب.

كانت يمكن لكلمة الملك أن تُحدث تهدئة تساهم في عودة المطالب إلى المربّع الأول، فيما لو واصل النظام احتواء الغضب بنحو إيجابي. لكن الكلمة سرعان ما نكثت مصداقيتها، بعدما هُجِمَ على المعتصمين النائمين في الدوار فجر 17 فبراير.

لم يقف الاستهتار الرسمي بأرواح الشعب عند هذا الحد، ففي 18 فبراير انتهت الجماهير الحزينة والغاضبة من تشييع 3 شهداء صباحاً من منطقة سترة، وفي ما توافدت عصراً لختام مجلس عزاء علي عبد الهادي المشيمع، خرج الشباب الغاضب رافعاً أيديه العزلاء، فما كان من النظام إلا أن واجههم بدبابات ومدرعات الجيش المنتشرة حول الدوار.

تهدئة ولي العهد:

بينما كان رصاص الجيش يخترق رأس بوحميد، فاجئ ولي العهد الجميعَ بظهورٍ غير متوقع على تلفزيون البحرين الرسمي، ليوجّه خطاباً وَجِلاً مرتَجلاً قدّم فيه التّعازي لكل شعب البحرين على هذه الأيام الأليمة.

وقد أعرب ولي العهد الأمير سلمان بن حمد آل خليفة، مساء الأحد 13 مارس/آذار 2011، عن قناعته الأكيدة بأن طيبة هذا الشعب النبيل وأصالته تعكسان رغبته في حياة حرة كريمة يسودها الأمن والاستقرار، وقال إن من واجبنا أن نبين أمرين هامين:

أولاً: إن أمن البحرين وسلامة مواطنيها ووحدتهم الوطنية، لم ولن يكونوا محلاً للمساومة من قبل أيّ طرف.

ثانياً: إنه، وخلال الفترة السابقة، عملنا جاهدين على خلق تواصل فعّال بين مختلف الأطراف والفعاليات الوطنية. من أجل التعرُّف على وجهات النظر والآراء، حول الشأن الوطني، وذلك التزاماً مِنّا بالبدء في إقامة حوارٍ وطني شامل.

وأضاف إننا قمنا بما يُمليه علينا الواجب، وما زلنا في تواصل مع من يرغب في الحوار ومع جميع القوى الفاعلة في المجتمع البحريني، ونفتَحُ الباب لعرض كافة القضايا الدستورية، والسياسية، والإقتصادية، والاجتماعية، وقد بيّنا موافقتَنا على ما طُرح للحوار من مبادىء، ومن ضمنها:

1 ـ مجلس نواب كامل الصلاحيات.

2 ـ حكومة تمثّل إرادة الشعب.

3 ـ دوائر انتخابية عادلة.

4 ـ مسألة التجنيس.

5 ـ محاربة الفساد المالي والإداري.

6 ـ أملاك الدولة.

7 ـ معالجة الاحتقان الطائفي، وغير ذلك من مبادىء ومحاور للحوار الوطني.

وأكّد على ضرورة الاستجابة الفورية لدعوة الحوار، لكل من يريد

السلم والأمن والإصلاح، من أجل تحقيق مستقبل زاهر ومشرق لكافة أبناء البحرين.

تجمّع الفاتح:

في 21 فبراير، اجتمعت حشود موالية للنظام أمام جامع الفاتح، على غرار اعتصام المحتجّين في دوار اللؤلؤة، ألقى فيها الشيخ عبد اللطيف المحمود خطاباً بدا معتدلاً ما لبث أن عاد وانقلب عليه كلياً في التجمّع الثاني في 2 مارس. وصف المحمود المحتجّين بـ«دعاة الطائفية»، واتّهَمَ الحركة الاحتجاجية بأنّها تسعى لـ « حدوث المواجهات الدامية مع قوات الأمن لأنها كانت تراهن على وقوع قتلى، وتحرص على تأجيج نار الفتنة»، ثم عاد ليؤكّد أنّها «تحاول أن تؤجّج الفتنة بين طوائف المجتمع» وأن لديها «مخطّطات لنشر الفوضى في البلاد»، وخَتَمَ كلامه محذّراً: «فإنّنا لا نضمن الانفلات الأمني كردّة فعل لما يقع على أبنائهم وفلذات أكبادهم».

سيكون هذا التجمّع هو النواة لتكوين حزب سياسي، يقدم نفسه ممثّلاً للسنّة في البحرين، ويطلق على نفسه في 19 يوليو اسم (تجمع الوحدة الوطنية)، ليصير بعدها حزب موالاة، تنحصر مهمته في الوقوف ضد مطالب قوى المعارضة، وفي تبنّي الرواية الرسمية للأحداث، وحملها لكل مكان يمكن الوصول إليه من العالم.

البلطجة:

كان خطاب المحمود في 2 مارس كافياً لإعطاء الضوء الأخضر لخروج جماعات من المجنّسين في منطقة مدينة حمد (المختلط سكانها

بين سنّة وشيعة)، مسلّحة في الليلتين التاليتين 3 و4 مارس. لقد استمر حملهم للأخشاب والأسلحة البيضاء، يجوبون الشوارع بحثاً عن أي شيعي ليطردوه، أو يهددوه، أو يهاجموه. وبدلاً من علم البحرين، كان علم القاعدة يرتفع فوق الأكتاف. وكانت تلك بداية المواجهات التي افتعلها أطراف من النظام، بهدف زج البلاد في فتنة طائفية، تشغل الرأي العام عن القضية المطلبية الوطنية. وكان هذا الحدث فاتحة لاستخدام البلطجية، الذين جرى استخدامهم في تحويل البلد إلى حالة من الانفلات الأمني، وتحميلها المحتجين، الحجة التي استخدمت لقمع الحركة الإحتجاجية.

درع الجزيرة:

في 14 مارس، بدأت قوات درع الجزيرة بالوصول إلى البحرين، فيما أعلنت وكالة (بنا) أنه «بدأت طلائع قوات درع الجزيرة المشتركة بالوصول إلى مملكة البحرين، نظراً لما تشهده الجزيرة من أحداث مؤسفة، تزعزع الأمن، وتروّع الآمنين من المواطنين والمُقيمين»، وبهذا تأكد هدف الانفلات الأمني الذي أخذت إليه البلاد، وهو تبرير دخول الجيوش، والبدء بالقمع الهستيري للحركة الاحتجاجية.

السلامة الوطنية:

في 15 مارس، صدر المرسوم الملكي بإعلان حالة السلامة الوطنية، والسبب، كما قدّمَه يعود إلى الظروف التي تمر بها مملكة البحرين، والتي جرت فيها تصعيدات أمنية مسَّت أمن البلاد، وعرّضت حياة المواطنين للخطر، وأضرّت بمصالحهم وأرزاقهم، وتعدّت على

ممتلكاتهم، وطالت مؤسسات الدولة ودور العبادة، وأساءت لمنابر العلم في المدارس والجامعات.

في اليوم نفسه، قامت جماعات مدنيّة مسلّحة بمهاجمة عدد من القرى الشيعية مستخدمة الرصاص الحي، بدون أن تواجَهَ من قبل الأمن. كما تعرّضت جزيرة سترة إلى الهجوم الأعنف الذي استمر لساعات، أَطلق خلالها الأهالي نداءات الاستغاثة، وتدخّلت بعدها قوات مكافحة الشغب، لتطلق مسيلات الدموع والرصاص المطاطي والشوزن على الأهالي الذين كانوا يقاومون الجماعات المسلحة.

«الوفاق» تُعلِّق نشاطها البرلماني:

علّقت كتلة «الوفاق» النيابية نشاطها البرلماني «احتجاجاً على استخدام العنف ضد المتظاهرين، المطالبين بإصلاحات سياسية على رأسها تحقيق الملكية الدستورية التي تتوافر على التداول السلمي للسلطة والمطالب السياسية العادلة».

وأعلنت كتلة الوفاق النيابية التي تضم 18 نائباً من أصل 40، انسحابها «الكلّي والنهائي» من مجلس النواب البحريني ابتداءً من الخميس (17 فبراير/ شباط 2011).

كما استنكرت الجمعيات السياسية (الوفاق، وعد، التقدمي، القومي، أمل، الإخاء، التجمع الوطني) ممارسةَ القمع المسلّح، وقالت إنَّ هذا الهجوم تم بدون سابق إنذار للمعتصمين. وبعد مجزرة الخميس الدامي، تعهد ولي العهد، سلمان بن حمد آل خليفة، بعدم التعرّض للمعتصمين كأولوية لتهيئة الأجواء المناسبة للحوار الوطني. وأعربت

الجمعيات السياسية عن قلقها من عدم جدية الحوار واستمراره، وهو ما يؤكّد أحقية ما طالبت به المعارضة من ضرورة وجود ضمانات دولية لأي اتّفاق مع السلطة، ولذلك أكّدت الجمعيات السياسية على أن الهجوم قد أجهض مساعي الحوار السابقة. ودعت أبناء الشعب إلى أخذ الحيطة والحذر، مؤكدة على حق الجماهير في التعبير عن آرائها السياسية والتظاهر السلمي كما دَعَت المجتمعَ الدولي، والدول الأعضاء بمجلس الأمن الدولي، وجامعة الدول العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي إلى تحمّل مسؤولياتها الأخلاقية تجاه شعب البحرين.

تقرير بسيوني:

مع استمرار الضغوط العالمية على النظام بسبب الانتهاكات التي ارتكبها في حق الشعب، ومع الجهود الحقوقية في فضح الانتهاكات والمطالبة بمحاسبتها، أصدر الملك في 29 يونيو، أمراً بإنشاء لجنة مستقلة لتقصّي الحقائق في أحداث «فبراير ومارس»، أُطلق عليها «اللجنة الملكية المستقلة لتقصّي الحقائق». وهي تتألّف من شخصيات حقوقية دولية برئاسة الحقوقي المصري محمود شريف بسيوني، الذي اختاره الملك، وعضوية كل من فيليب كيرش، ونايجل رودلي، وماهنوش أرسنجاني، وبدرية العوضي؛ على أن يُنشرَ التقريرُ كاملاً بعد عرضه على الملك قبل 30 أكتوبر.

تأخَّر تسليم التقرير حتى 23 نوفمبر كما هو معروف، وفي محفل رسمي حضره الملك، وولي عهده، ورئيس الوزراء، ألقى بسيوني خلاصة تقرير اللجنة وتوصياتها، فتحدّث عن انتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت، من قبيل: التعذيب، والاستخدام المفرط للقوة ما أدّى إلى

القتل، وأساليب التعذيب المرصودة من الصعق بالكهرباء، والحرمان من النوم، واللكم، والضرب بخراطيم المياه. كما تضمّنت الخلاصة معلومات عن اعترافات انتُزعت تحت التعذيب.

بعدها مباشرة وفي المحفل عينه، ألقى الملك كلمته، وأكد فيها التدخل الإيراني، رغم عدم وجود الأدلة، وأمر بتشكيل فريق عمل حكومي لدراسة التوصيات. وكانت هذه الكلمة بمثابة الصفعة الجديدة للشعب؛ ذلك أن الحكومة، رغم كل ما ثبت من تورطها، باقية ومحمية، وأن التقرير ليس إلا ورقة لتجميل صورة النظام، ولا يَمُتّ إلى إصلاح الداخل بصِلَة.

وماذا بعد:

لم تنته محطات الثورة بعد؛ لأن الثورة نفسها لم تخمد ولم تفتر، ولم تنته سيرة 14 فبراير، بل هي لا تزال مفتوحة على الحدث الذي يصنعه الشعب في الساحات، ولا يزال القمع المفرط للاحتجاج والقتل والاعتقال والتّعذيب وقطع الأرزاق مستمراً، ولا يزال الشعب مصراً على تقرير مصيره بيده، ولا يزال حلمه في الحصول على مطلبه الديمقراطي واضحاً وبيِّناً، في حين لا تنفكّ الأحداث تفعل فعلها على أرض الواقع كل يوم وكل ليلة.

يبقى السؤال عن الدور الذي يمكن أن تلعبه مؤسسات المجتمع المدني، أو المثقف العربي لدعم نضال أهل البحرين، وخصوصاً وأن هذه الفعالية قامت بها مؤسسة فاعلة، تستطيع أن تُقدّم كل الدعم للثورة في البحرين، من خلال تسليط الضوء على عدالة المطالب ودستوريتها، وعلى حجم الانتهاكات التي تمارسها السلطة، مدعومة بالجيش

السعودي، والقاعدة الأميركية (الأسطول الخامس)، والدعم اللوجستي الأميركي البريطاني الإسرائيلي.

شعب البحرين لا يحتاج إلى أسلحة كحال ليبيا وسوريا، لأنه يؤمن بالسلم خياراً استراتيجيّاً لنضاله في التحوّل الديمقراطي، ولكنه بالطبع يحتاج الدعم المعنوي والمادي، من خلال تداول مطالب الشعب في جميع الوسائل المتاحة، إعلامياً، وحقوقياً، ودبلوماسياً، وغيرها من وسائل الضغط والتواصل.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما إنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

حتى لو اتفقنا على التعامل بإيجابية مع العناوين الشائعة في الخُطب الإعلامية والسياسية والفكرية، لجهة تعريف التحولات بأنّها ثورات فتحت باب التغيير الديمقراطي، فليس لنا أن نغفو عن تلك الشبكة الهائلة من التعقيدات والتداخلات، التي تدفع بالحادث الثوري نحو فوضى الاحتراب الأهلي والتفتيت الوطنيّ؛ لذا فإنّ الرؤية الأكثر اقتراباً من الواقع، تشير إلى أنّ الحادث العربي في مجمل أقطاره وساحاته، هو حادث يحوطه ضباب كثيف؛ لكنّه مفتوح على احتمالات ووعود لا حصر لها. وإذ نضع عبارة "الثورات القلقة" عنواناً لهذا الكتاب، فلأننا على يقين من أنّ ما يحدث هو أشبه بـ"جيولوجيا مجتمعية" تتعدّد أسبابها ومحرّكاتها، مثلما تتنوّع المؤثِرات والعوامل الداخلية والخارجية المؤدِّية إلى انفجارها وديمومتها. القلق الذي يسم راهن "الثورات العربية" ومقبلها له دواعٍ كثيرة. في مقدمها الاضطراب المتمادي في تعريفها، وبالتالي حرص الفاعلينَ فيها والمعنيّين بها على إعطاء تعريفات تعكس رؤاهم ومواقعهم ومصالحهم. وهو ما جعل الثقافة السياسية العربية تستغرق في فوضى المصطلحات، إلى درجة غدت مفاهيم الثورة والنهضة والتحرير، موازية لمفاهيم الفوضى والاحتلال والحروب الأهلية. ومن الأسئلة التي تشغل دوائر التفكير والتحليل السؤال الآتي: إلى أيّ نوع من الثورات تنتمي الثورات العربية؟ هل هي تنتسب إلى ثورات الحداثة وتشكل استمرارًا لقوانينها التاريخية... أم أنها ثورات جاءت من عالم المفارقة، حيث لا صلة نسب لها بأيّأي من الثورات الكبرى في التاريخ، لا في مقدماتها ولا في نتائجها فضلاً عن قواها وشعاراتها؟.

Unqueit Revolution:
Socio-Stratigic Approaches For Arab's Mobility

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-023-3



بالتعاون مع:

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - بئر حسن - بولفار الأسد - خلف الفانتزي وُرد - بناية ماميا - ط٥
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com